



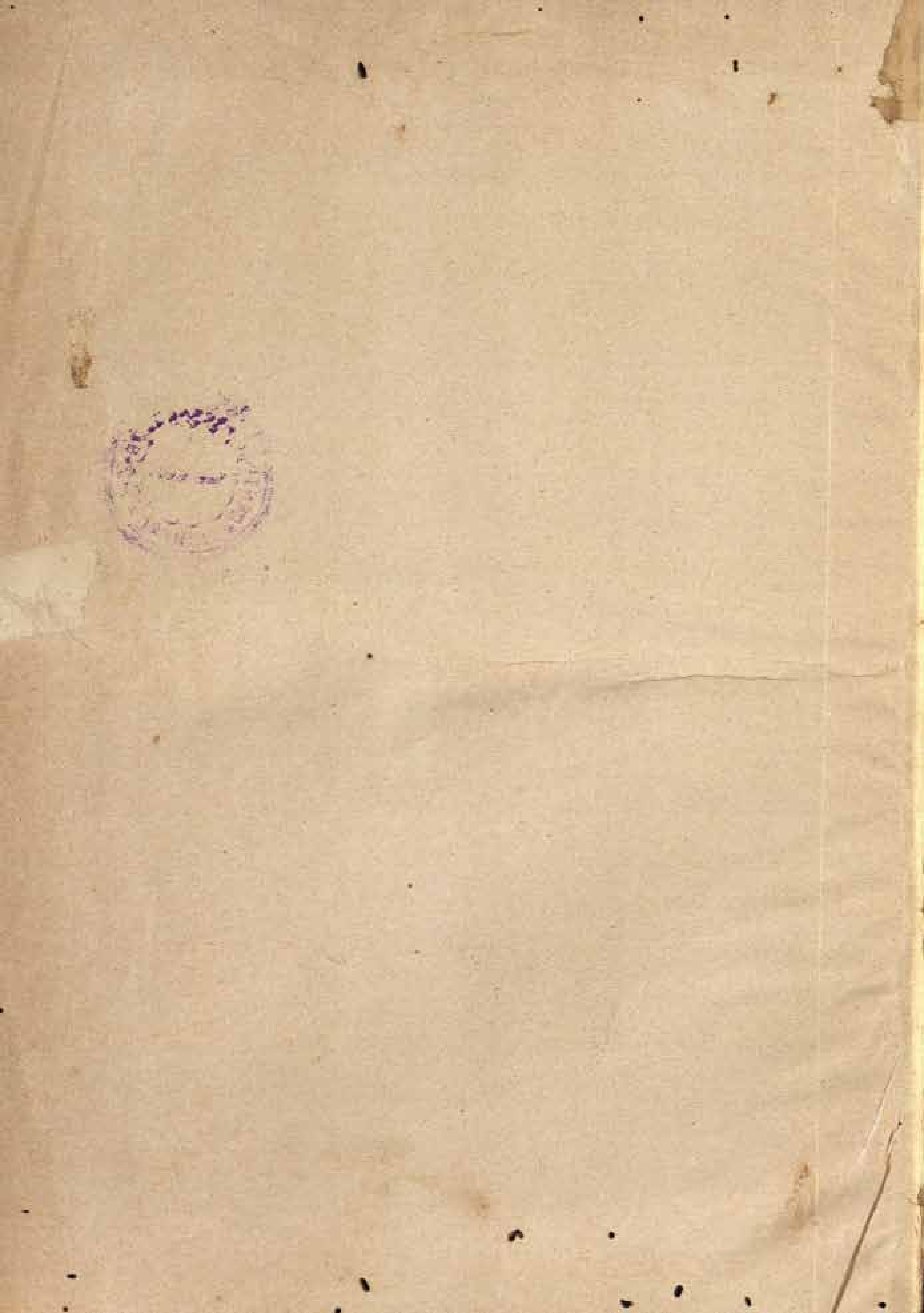
BULLETIN

DE

L'ÉCOLE FRANÇAISE

D'EXTRÊME-ORIENT





BULLETIN

DE

l'École Française

D'EXTRÊME-ORIENT

TOME XXIV. — 1924





HANOI

1925

LES VERSIONS CHINOISES DU MILINDAPAÑHA

Par Paul DEMIÉVILLE,
Membre de l'Ecole française d'Extrême-Orient.

I. — ÉTAT DES RECENSIONS CONSERVÉES.

Lorsqu'en 1893 Edouard Specht et M. Sylvain Lévi signalèrent l'existence, dans le Canon chinois, de deux textes correspondant au *Milindapañha*, ils admirent que ces textes, incorporés l'un dans l'édition coréenne du XIII[e] siècle, l'autre dans les éditions chinoises des Song, des Yuan et des Ming, représentaient deux versions différentes (1). Depuis lors, M. Pelliot a montré qu'il s'agit en réalité de deux recensions d'une même et unique version (2). Un examen approfondi ne laisse place à aucun doute : si le texte de l'édition coréenne est plus court, c'est qu'il offre une lacune due à la perte, fortuite selon toute apparence, d'un certain nombre de feuillets (3) ; Specht avait été trompé d'autre part par une simple erreur de « mise en page » imputable aux rééditeurs de Tōkyō (4) ; partout ailleurs, les deux textes ne présentent que des divergences de détail. Tout au plus peut-on se demander laquelle des deux recensions (cette lacune étant mise à part) représente l'état le plus ancien du texte.

---

(1) Ed. Specht et S. Lévi, *Deux traductions chinoises du Milindapañho. Proceedings of the ninth International Congress of Orientalists,* Londres, 1893, t. I, p. 518-529.

(2) *Les noms propres du* Milindapañha. *JA*, 1914, II, p. 383.

(3) Cf. *infra*, traduction, § LVII-LXXVIII. Le passage manquant compte plus de 7000 caractères (TT. 56[b], 6, car. 36 à 60[b], 10, car. 28). Le style de ce fragment, identique à celui du reste de l'ouvrage, et sa teneur, comparée à celle de la version pâlie, interdisent de supposer qu'il ait été reconstitué ou ajouté après coup. D'autre part, la lacune s'ouvre brusquement au milieu d'une phrase et se ferme de même ; on n'est donc pas non plus en droit de croire à une coupure intentionnelle.

(4) Cf. Specht et Lévi, *loc. cit.*, p. 522, n. 3, et *infra*, trad. § CXV, note.

On trouve des gloses au *Sūtra du bhikṣu Nāgasena* dans trois ouvrages anciens, le *Yi ts'ie king yin yi* 一切經音義 de Hiuan-ying 玄應, composé à Tch'ang-ngan au milieu du VIIe siècle (1), celui de Houei-lin 慧琳, composé dans la même ville aux environs de l'an 800 (2), et le *Sin tsi tsang king yin yi souei han lou* 新集藏經音義隨函錄 de K'o-hong 可洪, composé au Chan-si de 931 à 935 (3). Si l'on compare les termes glosés par

---

(1) TT. XXXIX, 6, 52^b-53^a (éd. coréenne) et 7, 51^{a-b} (éd. chinoises). La biographie de Hiuan-ying est mal connue. Il est à peine mentionné dans le *Siu kao seng tchouan* (k. 30, TT. XXXV, 4, 58^b). Dans la biographie de Hiuan-tsang par Houei-li, il apparaît parmi les collaborateurs donnés par l'empereur à Hiuan-tsang pour le seconder dans ses travaux de traduction, après son retour à Tch'ang-ngan en 645 ; il y est appelé « un bhadanta versé dans l'étude des caractères, le çramaṇa Hiuan-ying, du grand monastère Tsong-tch'e 總持 de la capitale » (Julien, *Vie*, p. 303 ; TT. XXXII, 2, 27^b). Son glossaire est précédé d'une préface, signée d'un inconnu, où il est dit que « le maître de la loi Hiuan-ying, du grand monastère Ts'eu-ngen 慈恩 », reçut l'ordre de le compiler à la fin de l'ère *tcheng-kouan* (627-649). Or le monastère Ts'eu-ngen était celui où travailla Hiuan-tsang ; d'autre part, le *Si yu ki* (646-648) est cité par Hiuan-ying (TT. XXXIX, 7, 14^a, 10). La date de son ouvrage se place donc juste au milieu du VIIe siècle.

(2) TT. XXXIX, 10, 21^a. Houei-lin, originaire de Kachgarie, disciple d'Amoghavajra, vécut de 737 à 820 ; il résida dans les monastères Ta Hing-chan 大興善 et Si-ming 西明, à Tch'ang-ngan (*Song kao seng tchouan*, TT. XXXV, 4, 93^b). D'après la même source, il composa son glossaire de 788 à 818. Par contre le *Fo tsou t'ong ki* (k. 41, TT XXXV, 9, 83^b) déclare que cet ouvrage était entièrement terminé dès 807 ; à cette date, « Houei-lin se rendit au palais et le présenta à l'empereur ; ordre fut donné de l'incorporer dans le Canon et de gratifier [Houei-lin] d'un vêtement violet, d'une pièce de soie, de thé et de plantes médicinales. » D'après une préface de Kou Ts'i-tche 顧齊之, datée de 840, il entreprit son travail dès la fin de l'ère *kien-tchong* (780-783). Une autre préface, non datée, de King Chen 景審, confirme cette date et ajoute que Houei-lin termina ses recherches en 807 et ne « lâcha le pinceau » qu'en 817 ; par sa teneur et le mode de sa rédaction, cette préface paraît due à un contemporain de Houei-lin ; les dates qu'elle indique semblent donc plus sûres que celles du *Song kao seng tchouan* de 988 et du *Fo tsou t'ong ki* de 1269-1271. Houei-lin a incorporé dans son glossaire, avec des additions : celui de Hiuan-ying ; celui de Houei-yuan 慧苑 à l'*Avataṃsaka-sūtra* (k. 21 à 23 du glossaire de Houei-lin ; le glossaire de Houei-yuan, Nj. 1606, figure en deux recensions indépendantes dans TT-XXXIX, 10, 109^a-147^b) ; celui de Yun-kong 雲公 au *Mahāparinirvāṇa-sūtra* (k. 25-26) ; celui de K'ouei-ki 窺基 au *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra* (k. 27). Ses gloses au *Na-sien pi-k'ieou king*, notamment, sont empruntées (sauf une) à Hiuan-ying.

(3) TT. XXXIX, 4, 40^{a-b}. Les dates de composition sont indiquées à la fin de l'ouvrage (*ib.*, 5, 85^a) ; de 936 à 940, l'auteur copia son manuscrit ; les préfaces et postfaces sont datées de 940. D'après les colophons, K'o-hong était originaire du Han-tchong 漢中, c'est-à-dire du Chen-si actuel. Mais, dans une notice placée en appendice (*ib.*, 5, 84^b, 16), on apprend qu'afin de recueillir des fonds destinés à acheter le papier qui lui manquait pour terminer sa copie, il fit organiser une grande réunion de fidèles au Yen-tsou sseu 延祚寺, situé sur le Fang chan 方山. D'autre part, on trouve à la fin de la préface (*ib.*, 1, 1^b, 10) et au commencement de chaque chapitre, à côté du nom de l'auteur, la note suivante : 依河府方山延祚藏. On pourrait croire

ces trois auteurs à ceux de nos textes actuels, on aboutit aux constatations suivantes (1) :

1° Ils avaient sous les yeux la version qui nous est parvenue (2).

2° Cette version était divisée en 2 *kiuan*, correspondant à ceux de l'édition coréenne.

3° Il existait dès la première partie du Xe siècle une recension offrant une lacune importante : des nombreuses gloses de K'o-hong, suivant le texte feuillet par feuillet, aucune ne se rapporte au fragment manquant dans l'édition coréenne. De même aucun des termes cités par Hiuan-ying et Houei-lin n'est emprunté à ce fragment ; on verra plus loin qu'une recension incomplète existait certainement dès le VIIIe siècle (3).

4° Les deux recensions actuelles, complète et incomplète, ont subi des révisions indépendantes. En effet, si les leçons de Hiuan-ying, de Houei-lin (le second copiant le premier) et de K'o-hong sont sensiblement identiques, beaucoup d'entre elles se trouvent modifiées dans les recensions actuelles, et ces modifications ne sont pas les mêmes dans les deux recensions : des leçons anciennes sont conservées tantôt dans l'une, tantôt dans l'autre.

On ne saurait donc attribuer plus d'ancienneté ou d'exactitude ni à l'une ni à l'autre. Leur comparaison entre elles et avec la version pâlie permet

---

qu'il s'agit là d'une « préfecture de Yi-ho », 依河府 : mais, à ma connaissance, il n'en a jamais existé de ce nom ; en outre, les mots 依河府 sont remplacés au k. 3 par 河府 et au k 17 par 依方山. Cette note signifie donc, soit que l'impression fut exécutée d'après un manuscrit conservé (*ts'ang* 藏) au Yen-tsou sseu, soit (plus vraisemblablement) que K'o-hong composa son glossaire en se fondant sur un exemplaire du Canon (*tsang* 藏) appartenant à ce monastère. *Ho fou* 河府 peut être une abréviation : on dit par exemple *Kouang fou* pour *Kouang-tcheou fou* 廣州府, *Pao fou* pour *Pao-ting fou* 保定府, etc. Sous les Cinq Dynasties, dans les Etats des T'ang postérieurs où vivait K'o-hong, il n'y avait que deux préfectures dont le nom commençât par *Ho* : Ho-nan fou 河南府, actuellement capitale du Ho-nan, et Ho-tchong fou 河中府, actuellement P'ou-tcheou fou 蒲州府 au Chan-si (cf. *Kieou wou tai che*, k. 150, 1^a et 2^a). Il existe au moins deux Fang chan 方山 dans le territoire de Ho-nan fou (cf. *Ho-nan t'ong tche*, k. 7, 25^b ; *T'ou chou tsi tch'eng*, Tche fang tien, k. 428, Ho-nan fou chan tch'ouan, 上, 8^a), mais pas de Yen-tsou sseu. Par contre un monastère de ce nom fut fondé entre 785 et 805 sur le Fang chan 方山 ou Cheou-yang chan 首陽山, dans la préfecture de P'ou-tcheou ; il devait être important, car T'ai-tsong des Song s'y réfugia en 977 (*Chan-si t'ong tche*, éd. 1734, k. 170, 20^a et k. 24, 2^b) ; c'est là, selon toute vraisemblance, que travailla K'o-hong. Cette localisation n'est pas sans intérêt si l'on se propose d'utiliser comme documents linguistiques les gloses du *Souei han lou*, qui portent presque exclusivement sur la prononciation.

(1) Voir le tableau en appendice.

(2) Les citations données par Tao-siuan dans son *Tchou king yao tsi* de 656-660 (TT. XXXVI, 2, 31^{a-b}) et dans son *Fa yuan tchou lin* de 668 (*ib.*, 6, 60^a) (cf. Pelliot, *loc. cit.*, p. 384, n. 1) ne présentent également, comparées avec les recensions actuelles, que des variantes et des abréviations insignifiantes.

(3) Cf. *infra*, p. 14.

simplement de remarquer une tendance au développement dans la recension des éditions chinoises, à l'abréviation dans celle de l'édition coréenne (1) : encore les cas sont-ils loin de manquer où l'édition coréenne est plus complète ; on s'en rendra compte en parcourant ma traduction, où les passages propres aux éditions chinoises ou à l'édition coréenne sont imprimés respectivement en italique ou en lettres grasses.

Mais de nombreux indices portent à croire que l'original sur lequel fut exécutée la version chinoise était lui-même en mauvais état ; cette version fut rédigée en un style gauche, voire vulgaire (2) ; au lieu d'employer une terminologie systématique, les traducteurs rendirent des termes identiques dans l'original par des à-peu-près différents selon les passages. Aussi les altérations subies par ce texte au cours de sa transmission en Chine n'ont-elles dû contribuer que pour une assez faible part à en rendre l'interprétation parfois malaisée et en quelques cas impossible.

II. — HISTOIRE DES VERSIONS CHINOISES.

Pour élucider l'histoire de cette version conservée, et d'autres qui sont aujourd'hui perdues, il est nécessaire d'entreprendre une enquête dans les anciennes bibliographies bouddhiques. Ce travail a été amorcé par Specht et par MM. Takakusu (3) et Pelliot ; je crois cependant utile de donner un dépouillement complet des catalogues.

Tch'ou san tsang ki tsi 出三藏記集, compilé par Seng-yeou 僧祐, à Kien-ye (Nankin), dans le premier quart du VIe siècle (4).

---

(1) Cf. notamment *infra*, trad. § XLIX et CX.

(2) Plusieurs expressions paraissent empruntées à la langue parlée de l'époque.

(3) *Chinese translations of the Milinda Paṅho*, *JRAS*, 1896, p. 1-21.

(4) Sur la date de cet ouvrage, cf. en dernier lieu Pelliot, *T'oung pao*, 1918-1919, p. 266, n. 2 : il fut publié sous sa dernière forme en 515 p. C., mais « les matériaux en remontent essentiellement aux enquêtes auxquelles Seng-yeou se livra à la fin du Ve siècle ». — Il porte d'autre part quelques traces de retouches postérieures à la mort de l'auteur (518 p. C.). Ainsi le k. 12 donne une table en 14 k. du *Fa yuan tsa yuan yuan che tsi* 法苑雜緣原始集, œuvre de Seng-yeou perdue dès 730 p. C. (cf. *K'ai-yuan lou*, k. 6, TT. XXXVIII, 4, 52^b, 9) ; cette table est précédée d'une préface où Seng-yeou attribue 10 k. au même ouvrage. Il est invraisemblable qu'il ait maintenu côte à côte une préface et une table contradictoires. Le *Souei tchong king mou lou* de 594 (k. 6, TT. XXXVIII, 2, 114^b) et le *Li tai san pao ki* de 597 (k. 11, TT. XXXV, 6, 75^a) attribuent encore 10 k. au *Fa yuan tsi* 法苑集 de Seng-yeou, et ce dernier catalogue ne copie certainement pas le *Tch'ou san tsang ki tsi* (cf. Pelliot, *loc. cit.*, p. 271, n. 2). C'est seulement dans le *Ta T'ang nei tien lou* (k. 4, TT. XXXVIII, 2, 60^b) et le *Fa yuan tchou lin* (k. 100, TT. XXXVI, 10, 99^b) de Tao-siuan, que le nombre des *kiuan* passe, non pas en réalité à 14, mais à 15. La table dut donc être remaniée vers le VIIe siècle.

— K. 4, TT. XXXVIII, 1, 17^{b}, 13 : « *Na-sien king* 那先經 (*Sūtra de Nāgasena*), 2 k. » Le k. 4 du *Tch'ou san tsang ki tsi* est consacré aux traductions de sūtras divers dont les auteurs n'étaient plus connus du temps de Seng-yeou (*che yi* 失譯, le [nom du] traducteur est perdu »). Parmi ces ouvrages, ceux qui comptaient plus d'un *kiuan* étaient, déclare Seng-yeou (*ib.*, 17^{b}, 1-2), non pas des extraits d'autres ouvrages (copies partielles, résumés, etc.), mais des ouvrages complets et faisant autorité (全 典). C'est donc dans cette dernière catégorie que se classe le *Na-sien king* en 2 k. D'autre part, Seng-yeou le range au nombre des textes qui existaient de son temps, inclus dans le Tripiṭaka, et qu'il put voir personnellement (cf. *ib.*, 24^{a}).

— *Ib.*, 21^{a}, 16 : « *Na-sien king*, 1 k. Exemplaire d'une traduction différente (*yi tch'ou pen* 異出本). » L'expression *yi tch'ou* est expliquée au k. 2 du *Tch'ou san tsang ki tsi* : elle désigne des versions chinoises différentes d'un même original indien ou sérindien (1). Il ressort du passage (17^{b}, 1-2) cité ci-dessus que cette version en 1 k. était incomplète ; enfin, comme la précédente, elle est classée parmi les versions anonymes qui existaient du temps de Seng-yeou. — On sait que le *Tch'ou san tsang ki tsi* était conçu par son auteur (voir la préface, 1^{a}, 12 sq.) comme une suite au *Tsong li tchong king mou lou* 綜理衆經目錄 composé par Tao-ngan 道安 en 374 p. C. (2) ; Seng-yeou emprunta à ce catalogue des listes entières (3). On peut donc se demander si les deux titres précités se trouvaient déjà dans le catalogue de Tao-ngan. Or cette hypothèse doit être écartée, car Seng-yeou reproduit ailleurs la liste des versions anonymes qui figurait au catalogue de Tao-ngan (4) : les *Na-sien king* n'y figurent pas. Il y a donc lieu de croire que ces textes n'existaient pas encore en 374, à moins toutefois (5) qu'ils n'aient été mentionnés dans d'autres catalogues anciens auxquels Seng-yeou n'eut pas accès.

— *Ib.*, 24^{b}, 3 : « *Na-sien p'i yu king* 那先譬喻經 (*Sūtra des comparaisons de Nāgasena*), 4 k. ; mentionné dans l'Ancien catalogue (*Kieou lou* 舊錄). » Cette version, anonyme comme les précédentes, est classée parmi les « sūtras manquants », dont Seng-yeou ne vit pas le texte (cf., *ib.* 24^{a}, 2).

---

(1) K. 2, 11^{b} : 胡 (var. 梵) 本同而漢文異也. Les ff. 11^{b}-12^{b} du *Tch'ou san tsang ki tsi*, *ib.*, portent une liste spéciale de ces versions multiples ; les *Na-sien king* en 1 et 2 k. n'y figurent pas. Cette omission nous est expliquée par Seng-yeou lui-même (11^{b}, 10) : il n'a pas inclus dans cette liste les versions anonymes.

(2) Sur cette date, cf. *Tch'ou san tsang ki tsi*, k. 5, 29^{a}, 14.

(3) Cf. H. Maspero, *BEFEO*, X, 115, n. 1.

(4) K. 3, 13^{b}-15^{a} ; cette liste comprend exactement 134 titres empruntés au *Tsong li tchong king mou lou* et 11 titres empruntés à divers commentaires de Tao-ngan. Le *Tsong li tchong king mou lou* n'était guère qu'une énumération de titres ; cf. *Tch'ou san tsang ki tsi*, 39^{b}, 14-15, et *K'ai-yuan lou*, 85^{a}, 1-2.

(5) Seng-yeou le dit lui-même, k. 5, TT. 17^{b}, 6.

Le *Kieou lou* était un catalogue rédigé, sous sa dernière forme, au Ve siècle, postérieurement à 435, et qui se perdit dès la fin du VIe siècle (1).

Tchong king mou lou 衆經目錄 en 7 k., compilé à Tch'ang-ngan, en 594, par les çramaṇas Fa-king 法經 et autres, du Ta Hing-chan sseu 大興善寺.

— K. 3, TT. XXXVIII, 1, 104b, 8 : « *Na-sien pi-k'ieou king* 那先比丘經 (*Sūtra du bhikṣu Nāgasena*), 2 k. ou 1 k. » Classé parmi les versions anonymes (cf. 104a, 4) de sūtras du Petit Véhicule (cf. 102a, 3).

— K. 4, *ib.*, 108a, 4 : « *Na-sien p'i yu king*, 4 k. »

Cette section du *Tchong king mou lou* se rapporte aux versions anonymes de sūtras du Petit Véhicule « nées par dérivation » (別生), c'est-à-dire à des

(1) Fei Tch'ang-fang, en 597, le mentionne parmi les catalogues dont il n'a pu disposer (*Li tai san pao ki*, k. 15, TT. XXXV, 6, 104b).

On connait la tradition d'après laquelle le *Kieou lou* aurait été le catalogue des livres bouddhiques antérieurs à Ts'in Che-houang-ti, vus par Lieou Hiang au Ier siècle av. J.-C. (cf. H. Maspero, *BEFEO*, X, 114). Cette théorie fut peut-être inventée par Fei Tch'ang-fang ; Seng-yeou, qui, lui, consulta directement le *Kieou lou*, n'en souffle mot lorsqu'il lui advient de parler des livres de Lieou Hiang (cf. *Tch'ou san tsang ki tsi*, k. 2, 4b, 13). M. Maspero dit que l'ouvrage le plus moderne pour lequel soit cité le *Kieou lou* est le *Ta pan-ni-yuan king*, traduit en 410, et renvoie au *Ta T'ang nei tien lou* ; mais ce catalogue copie avec une faute le *Li tai san pao ki* (k. 7, TT. 49b, 12), où figure la date exacte : 417 p. C., corroborée par deux passages du *Tch'ou san tsang ki tsi* (k. 2, 10a, 3 et k. 8, 47a), indépendants du *Kieou lou*. M. Pelliot a montré depuis lors que le *Li tai san pao ki* se réfère au *Kieou lou* pour une traduction due à un personnage qui arriva en Chine en 435 p. C. (*T'oung pao*, 1923, p. 103, note). Il parait impossible que d'une part Fei Tch'ang-fang attribue le *Kieou lou* à Lieou Hiang, et de l'autre y renvoie pour des ouvrages qu'il datait lui-même du Ve siècle : on peut se demander s'il ne confondait pas sous ce titre deux ouvrages différents.

Dans les catalogues postérieurs au *Li tai san pao ki*, le titre de *Kieou lou* doit être interprété avec critique. Dans le *Tchong king mou lou* en 5 k. du VIIe siècle, par exemple, il désigne régulièrement le *Tch'ou san tsang ki tsi*. C'est ce qui ressort des rapprochements suivants :

Une note du *Tchong king mou lou*, k. 4, éd de 602, TT. XXXVIII, 2, 31b, 15, relative au *T'i-wei king* 提謂經 (*Sūtra de Trapuṣa*, actuellement perdu), est introduite par ces mots : 舊錄稱 ; dans l'éd. de 666, *ib.*, 30a, 15, ils ont été remplacés par les suivants : 僧祐錄 ; cette note est en effet de Seng-yeou (cf. *Tch'ou san tsang ki tsi*, k. 5, 28b, 10).

Une note du *Tchong king mou lou* (*ib.*, 30b, 3 et 32a, 2) relative au *Kouan ting king* 灌頂經 et attribuée au *Kieou lou* est extraite d'un passage du *Tch'ou san tsang ki tsi* (k. 5, 28b) dû exclusivement à Seng-yeou. Comparer aussi *Tchong king mou lou*, 31a, 15-16 et *Tch'ou san tsang ki tsi*, k. 5, 28b, 12.

Dans le *Tchong king mou lou*, 13a, 19, une note relative à un sūtra forgé en 510 par un religieux de Ying-tcheou 郢州 (Wou-tch'ang au Hou-pei) est introduite par les mots : 舊錄稱. Ici aucun doute n'est possible, car, ainsi qu'il le relate dans sa notice (*Tch'ou san tsang ki tsi*, k. 5, 29a-30b), Seng-yeou lui-même fut l'un des religieux chargés d'instruire le procès du faussaire.

textes prétendus indépendants, mais en réalité *extraits* de versions d'ouvrages complets[1]. Elle énumère tout d'abord 197 ouvrages extraits des *Āgama* (25 de l'*Ekottara*, 40 du *Madhyama*, 128 du *Saṃyukta*, 4 du *Dīrgha*), puis 50 extraits du *Jātaka*, 33 extraits de sūtras divers et enfin 61 extraits de sūtras dont les compilateurs du catalogue déclarent n'avoir pas vu le texte (未見經本, 108ᵃ, 16); c'est parmi ces derniers qu'est classé le *Na-sien p'i yu king*. Cette classification paraît toute arbitraire ; il n'est question d'aucun catalogue ancien l'autorisant ; je la crois inexacte, car dans le *Tch'ou san tsang ki tsi* le *Na-sien p'i yu king* n'était nullement décrit comme un extrait. On ne saurait admettre non plus que Fa-king et ses collaborateurs, en 594, aient eu accès à ce texte, alors qu'il n'existait ni à Nankin au début du VIᵉ siècle, ni à Tch'ang-ngan même en 597 (Fei Tch'ang-fang ne le connaît que par sa mention dans le *Kieou lou*). Aussi bien, le *Tchong king mou lou* de 594 est violemment incriminé dans la bibliographie critique de Tche-cheng, qui y relève plusieurs erreurs analogues à celle-ci (*K'ai-yuan lou*, k. 10, TT. 87ᵃ).

D'autre part, comment expliquer que la « traduction différente » mentionnée par Seng-yeou ne figure pas ici ? Fei Tch'ang-fang, trois ans plus tard, en atteste l'existence à Tch'ang-ngan. Ou bien il y a là une simple omission, ou plutôt les deux versions, l'une en 2, l'autre en 1 k., sont confondues dans la notice du k. 3 du *Tchong king mou lou* ; de toute façon, Fa-king et ses collaborateurs sont encore suspects d'inexactitude sur ce point.

Li tai san pao ki 歷代三寶紀, composé à Tch'ang-ngan, en 597, par le docteur laïque Fei Tch'ang-fang 費長房.

— K. 5, TT. XXXV, 6, 39ᵃ, 12 : « *Na-sien p'i yu king*, 4 k. Voir le *Kieou lou*. » Classé parmi les versions anonymes de l'époque des Wei (220-264) et des Wou (222-280). Cette classification est hypothétique. Pour l'époque des Wei et des Wou, Fei Tch'ang-fang déclare en effet (40ᵃ, 10) emprunter tous ses renseignements sur les versions anonymes au *Kieou lou* et au *Kou lou* 古錄 [2] ; or il ne connaissait ces catalogues que par les citations de Seng-yeou (35ᵃ, 5) ; c'est également du *Tch'ou san tsang ki tsi* (citations du *Kieou lou* et du *Kou lou*, sections de Tao-ngan et de Seng-yeou sur les versions anonymes) qu'il tira ses informations sur les versions anonymes des Han postérieurs (*ib.*), renseignements qu'il avoue confus, peu sûrs et provisoires (35ᵃ, 6-7). Aussi reconnaît-il que, s'il annexe les versions anonymes parmi lesquelles figure le *Na-sien p'i yu king* à sa liste de sūtras traduits sous les Wei

---

(1) Dans la plupart des cas, la « dérivation » de ces textes était due à de simples plagiaires, qui s'en attribuaient la traduction afin de se mettre bien en cour.

(2) Le *Kou lou* aurait été le catalogue des livres bouddhiques rapportés par Che Li-fang 釋利防 à l'époque de Ts'in Che-houang-ti (cf. *Li tai san pao ki*, k. 15-104ᵇ, 11, où 右 doit sans doute être corrigé en 古, et *K'ai-yuan lou*, k. 10, 84ᵇ, 15, où il est dit que ce titre apparaît fréquemment dans les citations du *Kieou lou* attribué à Lieou Hiang).

et les Wou, c'est simplement « afin d'en mettre en lumière l'ancienneté, rien ne garantissant » cette classification (40^a, 10) [1]. On discerne donc mal les motifs qui le déterminèrent, pour dater les versions anonymes anciennes, à distinguer entre l'époque des Han et celle des Trois Royaumes. Par contre, on peut admettre qu'il eut de bonnes raisons pour ne pas les placer à une date plus basse, car pour les versions anonymes postérieures à l'époque des Trois Royaumes, il utilisa plusieurs catalogues actuellement perdus et contenant eux-mêmes des citations de catalogues plus anciens [2]. En résumé, le *Sūtra des comparaisons de Nāgasena* aurait été traduit au IIIᵉ siècle au plus tard, mais pas nécessairement au plus tôt.

Ce texte était-il une première version de notre *Milindapañha* ? Seng-yeou et Fei Tch'ang-fang le distinguent du *Sūtra* [*du bhikṣu*] *Nāgasena* ; mais l'un et l'autre ne le connaissaient que par la simple mention de son titre dans le *Kieou lou* ; nous ne pouvons donc, comme eux, juger de son contenu que d'après ce titre. *P'i yu* 譬喻 traduit *avadāna* dans les énumérations des douze catégories de sūtras dont les *avadāna* forment la septième ou la huitième [3]. Mais il rend aussi *dṛṣṭānta* ou *upamā* [4] ; la troisième section du *Lotus de la bonne loi*, contenant la parabole de la maison enflammée, est intitulée *aupamya-parivarta* en sanskrit et *p'i yu p'in* 譬喻品 en chinois. Burnouf a discuté dans son *Introduction* (p. 64-65) l'interprétation chinoise d'*avadāna* par « comparaison » ; il serait aisé de développer ses remarques à l'aide des ouvrages scolastiques chinois, par exemple du *Ta cheng yi tchang* [5] ; bornons-nous à constater que le terme *p'i yu* pourrait fort bien désigner les comparaisons illustrant les thèses du *Milindapañha*, comme les *avadāna* illustrent les règles disciplinaires du Vinaya. Une des caractéristiques de cet ouvrage est le recours constant à l'inférence par analogie ; il n'est guère

---

(1) J'adopte pour ce passage la leçon des éd. chinoises : 以彰遠年無所依據 ; elle paraît plus sensée que celle de l'éd. coréenne, où 無 est remplacé par 至. Le *Ta T'ang nei tien lou* (k. 2, 46^a, 3), citant ce passage, lit 之 pour 無 ou 至, mais le *K'ai-yuan lou* (k. 2, 14^a, 8) donne bien 無.

(2) Voir p. ex. sa notice sur les versions anonymes des Tsin occidentaux (265-317 p. C.) (46^b, 17). Ces catalogues étaient, d'une part le *Tchong king pie lou* 衆經別錄, ouvrage anonyme daté par vraisemblance de l'époque des Song (420-478 p. C.), de l'autre les *Tchong king mou lou* 衆經目錄 des époques des Yuan-Wei (386-556 p. C ; compilé par Li K'ouo 李廓 entre 532 et 534), des Leang (502-557 p. C. ; compilé par Pao-tch'ang 寶唱 en 518) et des Ts'i septentrionaux (550-577 p. C. ; compilé par T'ong Fa-chang 統法上, nom indien Dharmottara, entre 570 et 575) (cf. *Li tai san pao ki*, k. 15, 102^b-103^b, complété par *K'ai-yuan lou*, k. 10, 85^{a-b}).

(3) Cf. *Ta tche tou louen*, k. 33, TT. XX, 2, 74^a, 18 ; *Ta cheng yi tchang* 大乘義章 de Houei-yuan 慧遠 des Souei (523-592 p. C.), k. 1, TKS, B. I, 4, 237^b 上, 11-12 ; *Fan yi ming yi tsi*, éd. Chang-hai, de 1921, 63^a ; *Mahāvyutpatti*, éd. Wogihara, LXII, 7.

(4) *Mahāvyutpatti*, CXXXIX, 30-31

(5) *Loc. cit.*, 238^b, 下.

de point de doctrine dont la démonstration ne s'appuie sur ce procédé ; souvent même toute la démonstration s'y réduit. Ainsi (v. p., III, 5, 1 ; v. ch. § LXXXVI) Nāgasena ne donne comme preuve de l'existence du Buddha qu'une analogie empruntée à l'expérience courante, et les rédacteurs de la partie supplémentaire du texte pāli ne s'y sont point mépris, car ils ont développé ce paragraphe en tout un livre intitulé : « La question de l'*anumāna* » [1]. Ce mode d'exposition a valu au *Milindapañha* des destinées diverses dans les pays où il se transmit. L'attention des Singhalais se porta principalement sur sa doctrine, par où il se rapprochait des Nikāya ; c'est probablement grâce à son utilisation doctrinale dans les grands commentaires pālis qu'il devint célèbre et même populaire chez les bouddhistes du Sud. Au contraire les Chinois n'y virent guère qu'un recueil d'apologues : au k. 4 du *Tch'ou san tsang ki tsi*, le *Na-sien king* en 2 k. est classé avant le *Kieou tsa p'i yu king* et le *Tsa p'i yu king* ; dans la bibliothèque impériale des T'ang, cataloguée par Tche-cheng (*K'ai-yuan lou*, k. 13), le *Na-sien pi-k'ieou king* en 2 ou 3 k. occupait la même boîte que le *Tsa pao tsang king* de Ki-kia-ye ; les éditeurs coréens le placèrent avant le *Kieou tsa p'i yu king* et les éditeurs chinois des Song, des Yuan et des Ming avant l'*A-yu wang p'i yu king* et le *Po yu king* ; tous ces ouvrages sont des recueils d'*avadāna*. Rien n'empêche donc d'admettre que l'original du *Na-sien p'i yu king* traduit au IIIe siècle ou plus tôt ait été, sinon l'original même de nos versions actuelles, ou une de ses recensions antérieures, du moins un ouvrage analogue.

— K. 7, *ib.*, 52^b, 9 : « *Na-sien king*, 2 k. ou 3 k. » Classé parmi les versions anonymes de sūtras datant des Tsin orientaux (317-420 p. C.) ; leur liste comprend (cf. 53^a, 9-10), en plus de celles mentionnées par Seng-yeou, d'autres dont Fei Tch'ang-fang releva les titres « dans les catalogues de toutes les dynasties ». Ici donc Fei Tch'ang-fang ne se basait pas exclusivement sur le *Tch'ou san tsang ki tsi* ; d'autre part, nous savons qu'il disposait de divers catalogues où il put trouver la preuve que cette version datait bien des Tsin orientaux ; on n'a donc aucune raison de mettre en doute sa classification. Elle a été adoptée par les auteurs ultérieurs, et c'est au k. 7 du *Li tai san pao ki*, intitulé « catalogue des Tsin orientaux », que se rapporte le colophon des éditions actuelles : « Annexé au catalogue des Tsin orientaux » (附東晉錄) [2]. Elle n'est pas seulement chronologique : les Tsin orientaux, établis à Nankin, régnèrent sur la Chine méridionale ; or Fei Tch'ang-fang

---

(1) Livre V de la traduction de Rhys Davids.

(2) Il exista plusieurs catalogues des collections bouddhiques des Tsin (cf. *Li tai san pao ki*, k. 15, 104^b, 13-15), notamment un *Tsin che tsa lou* 晉世雜錄, composé, avec un *Wei che lou mou* 魏世錄目, un *Wou che lou mou* 吳世錄目 et un *Ho-si lou mou* 河西錄目, par deux disciples de Houei-yuan 慧遠 des Tsin (334-416 p. C.) (cf. *ib.*, k. 7, 52^a). Mais tous étaient perdus du temps de Fei Tch'ang-fang.

(k. 9, 61^b–62^b) consacre des notices séparées aux versions anonymes exécutées à la même époque dans la Chine septentrionale, chez les Ts'in 秦 antérieurs et postérieurs (capitale Tch'ang-ngan, 351–417 p. C.), les Ts'in occidentaux (Kan-sou, 385–451 p. C.) et les Leang 涼 septentrionaux (Kan-sou, 397–440 p. C.).

— K. 10, *ib.*, 69^a, 8 : « *Na-sien king*, 1 k. Exemplaire d'une traduction différente. » Classé parmi les sūtras traduits par Guṇabhadra. Seng-yeou classait ce texte parmi les versions anonymes ; dans sa notice sur Guṇabhadra (*Tch'ou san tsang ki tsi*, k. 14, 85^b-86^b), il ne donnait qu'une liste très abrégée des ouvrages de ce traducteur. Fei Tch'ang-fang déclare compléter cette liste « à l'aide de tous les catalogues »; pour le *Na-sien king*, notamment, il renvoie au *Pie lou* 別錄, c'est-à-dire sans doute au *Tchong king pie lou* des Song (420–478 p. C.) (1).

Guṇabhadra (2) naquit en 393 dans une famille de brâhmanes de l'Inde centrale. Il se livra pendant sa jeunesse à des études brâhmaniques approfondies, puis se convertit au bouddhisme pour avoir lu l'*Abhidharmahṛdaya* (traité attribué à l'école des Sarvāstivādin), abandonna sa famille, « dans laquelle il était interdit de se faire çramaṇa », et s'enfuit au loin à la recherche d'un maître. Il étudia d'abord le Petit, puis le Grand Véhicule, dont il acquit une connaissance si remarquable qu'on le surnommait Mahāyāna. S'étant rendu à Ceylan, il écrivit à ses parents pour les convertir et reçut de son père des fonds qui lui permirent de s'embarquer pour Canton, où il arriva au printemps de 435 et fonda un monastère. Le gouverneur présenta un rapport à ce sujet ; l'empereur Wen des Song fit chercher Guṇabhadra par un délégué, qui l'amena à Nankin, à l'automne de la même année. Il fut reçu au palais ; des princes lui rendirent hommage et les monastères se disputèrent l'honneur de l'accueillir pour ses travaux de traduction. Deux religieux le secondaient : l'un, Pao-yun 寶雲, qui avait accompagné Fa-hien jusqu'au Gandhāra (3), traduisait ses explications ; l'autre, Houei-kouan 慧觀, « tenait le pinceau». Le premier ouvrage qui résulta de cette collaboration fut une version complète

---

(1) Cf. *supra*, p. 8, n. 2.

(2) La plus ancienne biographie de Guṇabhadra est celle du *Tch'ou san tsang ki tsi* (k. 14, TT. 85^b-86^b). Pao-tch'ang 寶昌, disciple de Seng-yeou, l'a reproduite avec des divergences de détail dans son *Ming seng tchouan* 名僧傳, composé de 510 à 514 (sur cette date, cf. *Siu kao seng tchouan*, TT. XXXV, 2, 86^a, 14–15), et dont une copie incomplète a été publiée dans TKS, B, VII, 1 : on y trouvera la biographie de Guṇabhadra aux ff. 17^b-18^a ; beaucoup des divergences paraissent dues au copiste japonais, qui a manifestement abrégé le texte. Le *Li tai san pao ki*, le *Ta T'ang nei tien lou* (k. 4, TT. 66^b-67^a), le *Kou kin yi king t'ou ki* (k. 3, TT 82^b-83^a), le *K'ai-yuan lou* (k. 5, TT. 46^b) reproduisent, avec quelques variantes et en l'abrégeant plus ou moins, la biographie du *Tch'ou san tsang ki tsi*.

(3) Cf. *Fo kouo ki*, trad. Rémusat, pp. 2 et 77 ; *Kao seng tchouan*, k. 3, TT. XXXV, 2, 14^b.

du *Saṃyuktāgama* (Nj. 544), ce qui prouve que Guṇabhadra, malgré son surnom, n'était pas un mahāyāniste exclusif. En 446, Lieou Yi-siuan 劉義宣, prince de Nan-ts'iao 南譙, de la famille impériale des Song, l'invita à sa résidence de King tcheou 荊州, dans l'actuel Hou-pei (1); il y continua ses travaux pendant dix ans, puis Hiao-wou ti le rappela à Nankin, où il mourut en 468.

Guṇabhadra avait-il apporté lui-même, d'Inde centrale ou de Ceylan (2), l'original du *Sūtra de Nāgasena* ? Les faits suivants sont défavorables à cette hypothèse. D'une part, pour sa traduction du *Saṃyuktāgama*, il utilisa un original rapporté par Fa-hien (3) de Ceylan (4). De l'autre, d'après le double témoignage de Seng-yeou et de Fei Tch'ang-fang, son original du *Na-sien king* était identique à celui de la version anonyme des Tsin orientaux, qui nous est parvenue. On peut conclure de là, semble-t-il, que l'original de cette dernière version n'était pas rédigé dans une langue de l'Asie centrale, que Guṇabhadra eût été vraisemblablement incapable de traduire, mais dans un dialecte de l'Inde (5).

— K. 14, 94ª, 7 : « *Na-sien p'i yu king*, 4 k. »

— *Ib.*, 9 : « *Na-sien pi-k'ieou king*, 2 k. ou 1 k. »

Classés parmi les versions anonymes de sūtras du Petit Véhicule. Ces deux titres désignent de toute évidence les deux versions anonymes déjà mentionnées plus haut ; mais, pour le second, on avait au k. 7 : « *Na-sien king*, 2 k. ou 3 k. » Voici comment j'expliquerais cette différence de titres. Les k. 14 et 15 du *Li tai san pao ki* contiennent une table des traductions classées non plus par époques et par noms de traducteurs comme aux k. 4 à 12, mais par Véhicules; or le premier catalogue où ce mode de classement eût été employé était le

---

(1) Ce prince le pria de lui expliquer l'*Avataṃsaka* et d'autres sūtras. Guṇabhadra ne parvenait pas à maîtriser le chinois; il s'en désolait et implorait matin et soir le secours de Kouan-yin. Une nuit, il reçut en rêve la visite d'un personnage vêtu de blanc, tenant d'une main une épée et de l'autre une tête coupée, qui s'enquit de sa peine. Guṇabhadra expliqua son cas. « Voilà qui ne mérite pas tant de souci », dit l'homme, et d'un coup d'épée il lui trancha la tête, puis la remplaça par celle qu'il avait apportée, en ajoutant : « Tourne la tête. Cela ne fait pas mal ? » Le lendemain, Guṇabhadra possédait à fond le chinois. — Ce récit a été mal compris par Beal, *Buddhist Literature in China*, p. 23.

(2) D'après le *Ming seng tchouan*, Guṇabhadra ne se serait converti qu'à Ceylan : mais cette variante résulte certainement des libertés prises avec le texte par le copiste, car il est dit que Guṇabhadra *s'enfuit* (*touen* 遁) à Ceylan ; or le *Tch'ou san tsang ki tsi*, plus détaillé, explique qu'il s'enfuit de chez lui parce qu'il s'était converti et que sa famille était hostile au bouddhisme.

(3) Cf. Tao-houei 道慧, *Song Ts'i lou* 宋齊錄, cité ap. *Li tai san pao ki*, k. 10, 68ᵇ, 8.

(4) Cf. *Fo kouo ki*, trad. Rémusat, p. 359 ; *Tch'ou san tsang ki tsi*, k. 2, 10ª.

(5) Il est toutefois douteux que cette « identité » des originaux (cf. *supra*, p. 5, n. 1) doive être prise au pied de la lettre. Les transcriptions indiquent que la langue de l'original n'était ni le sanskrit ni le pāli.

Tchong king mou lou de 594, que Fei Tch'ang-fang connaissait bien (cf. *Li tai san pao ki*, k. 15, 103b-104b) et dont il est naturel qu'il se soit servi pour préparer ses k. 14 et 15. Les deux mentions ci-dessus correspondent littéralement aux deux seules qui figurent dans le *Tchong king mou lou* : Fei Tch'ang-fang dut les emprunter à ce catalogue, sans prendre garde au fait qu'il avait déjà relevé le second titre sous une autre forme. Dans la critique des catalogues bouddhiques anciens, on se heurte à deux difficultés. L'une consiste à reconnaître si les auteurs copient les catalogues antérieurs ou décrivent des textes qu'ils ont sous les yeux ; l'autre est celle du nombre des *kiuan* ou rouleaux. Il est certain que la division des manuscrits en *kiuan* était variable et arbitraire ; il n'est pas moins certain que pour les bibliographes un ouvrage s'identifiait souvent par le nombre de ses *kiuan* : ils opposaient par exemple la « version en un *kiuan* » à la « version en deux *kiuan* » (1), se référant sans doute dans la plupart de ces cas, comme dans celui qui nous occupe, aux données des catalogues antérieurs et non aux exemplaires dont ils disposaient. — Notons enfin que Fei Tch'ang-fang n'a relevé dans ses k. 14 et 15 que des ouvrages complets reconnus comme canoniques (cf. 62b, 14-16) ; d'après lui, le *Na-sien p'i yu king* était donc bien un sūtra indépendant et non un extrait (2).

Tchong king mou lou 衆經目錄 en 7 k., recensions de Tch'ang-ngan (602) et de Lo-yang (666) (3).

— K. 1, TT. XXXVIII, 2, rec. de 602, 11a, 8 : « *Na-sien pi-k'ieou king*, 2 k. ou 1 k. » La rec. de 666, *ib.*, 5b, 10, ajoute : « 30 feuillets (*tche* 紙). » Classé parmi les sūtras canoniques du Petit Véhicule dont il existait une seule version.

---

(1) Cf. *infra* p. 00.

(2) Le *Li tai san pao ki*, k. 7, 48a, 9, mentionne un *Sūtra de Mi-lien* ou *de Mi-lan* (彌蓮經·或彌蘭·或彌連), en 1 k., en renvoyant au *Kieou lou* et en ajoutant que ce texte était extrait du *Lieou tou tsi*, 出六度集 ; il est classé parmi les versions de T'an-wou-lan 曇無蘭, nom chinois Fa-tcheng 法正, « Correction de la Loi » (Dharmaraṇa ?), traducteur sérindien qui travailla à Nankin entre 381 et 395 p. C. Il s'agit en réalité d'un jātaka incorporé au *Lieou tou tsi king* de Seng-houei (IIIe siècle) et traduit par Chavannes dans ses *Cinq cents contes*, I, p. 132 ; ce Mi-lan n'a aucun rapport avec Milinda-Ménandre ; Chavannes a proposé de reconnaître sous cette transcription une forme altérée du nom de Mithra. Bien que ce texte ne fût qu'un « dérivé », dont l'attribution à Fa-tcheng était implicitement démentie par Fei Tch'ang-fang lui-même, le titre en resta porté dans les catalogues jusqu'en 730 (*Tchong king mou lou* de 602 et 666, k. 3, 26b ; *Ta T'ang nei tien lou*, k. 3, 55b) ; à cette date, Tche-cheng le reconnut formellement pour un extrait du recueil de Seng-houei et le supprima de sa liste des œuvres de Fa-tcheng (*K'ai-yuan lou*, k. 3, 24a).

(3) Le *Tchong king mou lou* de 602 fut compilé sur l'ordre de Wen ti des Souei par le bhadanta Yen-ts'ong 彥琮 et d'autres religieux du Ta Hing-chan sseu de Tch'ang-

— K. 3, 26ª, 9 et 29ᵇ, 5 : « *Na-sien p'i yu king*, 4 k. » Classé parmi les textes dérivés, les originaux d'où ils sont extraits n'ayant pas été vus.

Ces deux mentions sont exactement celles du *Tchong king mou lou* de 594. Pour la version « en 2 ou 1 k. », la recension de 666 indique le nombre de feuillets ; cette indication se rapporte à l'exemplaire copié en 663, mais celle du nombre de *kiuan* est encore empruntée au catalogue de 594, car l'exemplaire copié était unique et occupait un nombre de *kiuan* déterminé, sans

---

ngan, auxquels furent adjoints des docteurs laïques (學士) (TT. XXXVIII, 2, 7ª, 18 et 7ᵇ, 11). C'est un remaniement, d'après un mode de classement entièrement différent (cf. Nanjō, *Catalogue*, p. xviii), du *Tchong king mou lou* compilé en 594 dans le même monastère (et auquel Yen-ts'ong avait déjà collaboré, cf. *Ta T'ang nei tien lou*, TT. XXXVIII, 2, 81ª, 17). « Nous constatons », déclaraient les auteurs de 602 dans leur préface (7ᵇ, 13-14), « que les anciens catalogues mentionnent encore des textes qui nous manquent. Naguère (avant l'avènement des Souei), l'univers n'était pas pacifié ; les textes étaient dispersés en tous lieux ; maintenant que l'empire est unifié, nous demandons à ce qu'on en fasse partout chercher et recueillir. » Ces recherches se poursuivirent sous les T'ang (cf. l'introduction de la rec. de 666, TT. *ib.*, 1ª-ᵇ). En 659 (*ib.*, 1ᵇ, 16 ; le *Ta T'ang nei tien lou*, k. 10, 118ᵇ, 7, donne 658), Kao-tsong ordonna aux religieux du Si-ming sseu de Tch'ang-ngan, construit de 656 à 658 (cf. Julien, *Vie de Hiuan-tsang*, p. 335), d'exécuter une copie du Canon, dont le catalogue fut publié en 664 par Tao-siuan sous le titre de *Ta T'ang nei tien lou*. Un même ordre fut donné en 663 aux religieux du Ta King-ngai sseu de Lo-yang ; la révision de leur copie dura de 664 à 666, puis un catalogue en fut publié, avec une préface de Che Tsing-t'ai 釋靜泰, sous le titre de *Ta T'ang tong king Ta King-ngai sseu yi ts'ie king louen mou* 大唐東京大敬愛寺一切經論目, en 5 k. Ce catalogue n'est en fait qu'une recension augmentée du *Tchong king mou lou* de 602, lui-même basé sur celui de 594 : c'est pourquoi l'on y trouve, après la préface de Tsing-t'ai et les matières préliminaires, un colophon indiquant comme auteurs et comme date : Fa-king et autres, 594 p. C. (TT. *ib.*, 2ª, 3). Un catalogue avait déjà été rédigé à Lo-yang sous les Souei, entre 605 et 617 ; il est perdu (*Souei chou*, k. 35, 15¹-ᵇ ; cf. Nanjō, *Catalogue*, p. xix, où pour : « within the gate of the palace », il faut lire : « au palais de la capitale orientale », 於東都內). La recension de 602 fut incorporée dans les éditions chinoises des Song, des Yuan et des Ming, celle de 666 dans l'édition coréenne. Les rééditeurs de Tōkyō les ont en partie combinées, ce qui est loin d'en faciliter la lecture ; pour les k. 3 (textes dérivés) et 5 (textes manquants), les deux recensions sont fondues et les variantes sont indiquées à la marge supérieure ; pour les k. 1, 2 (textes canoniques) et 4 (rec. de 602 : textes suspects et apocryphes ; rec. de 666 : suite des textes dérivés, textes suspects et apocryphes), la recension de 666 est imprimée séparément avant celle de 602. D'après Tsing-t'ai (*ib.*, 1ᵇ, 15-17), le nombre des ouvrages canoniques passa, entre les années 602 et 666, de 689 à 815 (et le nombre de *kiuan* de 2532 à 4045), les additions se répartissant comme suit : d'une part 106 versions nouvelles, dont 75 dues à Hiuan-tsang (60 exécutées entre la période *tcheng-kouan*, 627-649, et l'année 659 ; 15 exécutées entre la période *hien-k'ing*, 656-660, et l'année 663), d'autre part 20 ouvrages anciens retrouvés à la suite des recherches poursuivies dans l'empire jusqu'en 635 (une copie du Canon fut exécutée à cette date par ordre de T'ai-tsong ; cf. *ib.*, 7ª, 15). Les totaux donnés *ib.*, 1ᵇ, 10-14 et 18-19 et 2ª, 1-2, pour les ouvrages tant canoniques qu'extra-canoniques portés à la recension de 666, sont tous sujets à révision.

alternative possible. Quant à la version de Guṇabhadra, on en cherche vainement mention, notamment dans la liste des textes manquants (k. 5) : on voit quelle méfiance doivent inspirer la plupart de ces catalogues [1].

L'indication du nombre de feuillets appelle quelques remarques. D'après un auteur des Song, Tche-yuan 智圓 (976-1022 p. C.) [2], « les anciens *bhadanta* divisaient les sūtras en feuillets : un feuillet comptait 25 colonnes de 17 caractères » (soit 425 caractères). Cette question étant assez importante, non pas tant à vrai dire pour l'histoire des *Sūtras de Nāgasena* que plus généralement pour l'identification des ouvrages mentionnés dans les catalogues anciens [3], j'ai choisi, pour vérifier la remarque de Tche-yuan, douze versions de Hiuan-tsang de dimensions diverses, et comparé le nombre de feuillets attribué dans les catalogues des T'ang [4] à chacune de ces versions, avec le nombre approximatif de leurs caractères dans les éditions actuelles. J'ai obtenu ainsi une moyenne approximative de 460 caractères pour le feuillet des T'ang, chiffre assez proche de celui qu'indiquait Tche-yuan [5].

En calculant sur cette base le nombre des caractères du *Na-sien pi-k'ieou king* de 30 feuillets, soit 13.800 caractères, on peut conclure que la recension de ce texte copiée en 663 était incomplète comme celle de l'édition coréenne, et comportait la même lacune ; en effet, cette dernière recension compte environ 13.750 caractères, tandis que celle des éditions chinoises des Song, des Yuan et des Ming, en compte environ 22.720. Cette conclusion est du reste corroborée par le fait que les auteurs contemporains (Hiuan-ying, Tao-siuan) ne glosent ni ne citent de passage manquant dans l'édition coréenne.

---

(1) Cf. les critiques acerbes de Tche-cheng sur le *Tchong king mou lou* de 602, ap. *K'ai-yuan lou*, k. 10, 78^a.

(2) Cité par les éditeurs coréens dans une notice critique sur le *Mi-lö hia cheng king* 彌勒下生經 (Nj. 208) (TT. IV, 5, 49^a, 19-20). Ils renvoient à une postface de Tche-yuan que je n'ai pas trouvée parmi les différents commentaires de cet auteur publiés dans TKS, ni dans la collection de ses œuvres, en 51 k., intitulée *Hien kiu pien* 閑居編 (TKS, B, VI, 1). J'ai seulement relevé dans son *Pan-jo sin king yi meou tch'ao* 般若心經詒謀抄 (TKS, A, XLI, 4, 335^a) le passage suivant : « Dans les anciens sūtras, on comptait 17 caractères à la colonne. »

(3) Par exemple, un calcul basé sur la remarque de Tche-yuan a permis aux éditeurs coréens de conclure nettement contre l'attribution de Nj. 208 à Tchou Fa-hou ; on sait que ce texte est un faux (cf. *BEFEO*, XX, IV, 161).

(4) Les seuls où il soit mentionné.

(5) Cf. le tableau inséré à la fin de ce travail. — Il y aurait donc eu 27 colonnes de 17 caractères, au lieu de 25 comme le veut Tche-yuan. On sait que sous les T'ang le bouddhisme était une religion d'Etat. Les traductions nouvelles n'étaient reconnues comme canoniques que par suite de décrets impériaux. Ordre était donné d'en porter les titres dans le catalogue officiel du Canon ; des copies de ce catalogue étaient communiquées aux monastères de tout l'empire, qui devaient alors incorporer les textes nouveaux dans leurs exemplaires du Canon (voir le rapport au trône de 798, reproduit au début du *Tcheng-yuan lou*, notamment TT. XXXVIII, 6, 2^b, 14). Il y a

Ta T'ang nei tien lou 大唐內典錄, compilé en 664 p. C. par Tao-siuan 宣道 (596-667), alors supérieur du Si-ming sseu 西明寺 de Tch'ang-ngan.

— K. 2, TT. XXXVIII, 2, 45ª, 15 : « *Na-sien p'i yu king*, 4 k. Voir le *Kieou lou.* » Mention empruntée au *Li tai san pao ki*, dont Tao-siuan reproduit littéralement la notice sur les versions anonymes des Wei et des Wou.

— K. 3, 58ª, 14 : « *Na-sien king*, 2 k. ou 3 k. » Classement identique à celui du *Li tai san pao ki*, k. 7.

— K. 4, 66ᵇ, 7 : « *Na-sien king*. Exemplaire d'une traduction différente. » Version de Guṇabhadra. Mention empruntée au *Li tai san pao ki*, k. 10.

Les k. 1-5 du *Ta T'ang nei tien lou* contiennent une première table, purement historique, où les ouvrages canoniques et extra-canoniques, conservés et perdus, sont classés par époques et par noms de traducteurs (歷代衆經傳譯所從錄), comme aux k. 4-12 du *Li tai san pao ki*, auxquels Tao-siuan a fait de larges emprunts.

---

lieu de croire que ces exemplaires reproduisaient jusque dans la disposition graphique ceux des grands monastères des capitales. La remarquable concordance des catalogues successifs prouve en tout cas que, pour les exemplaires copiés dans les capitales mêmes, il existait sous les T'ang un système de « mise en page » déterminé.

En ce qui concerne le nombre des colonnes au feuillet, je manque de documents. Parmi les textes retrouvés à Touen-houang figurent des mss. fragmentaires du *Mahāmegha-sūtra* et du *Hien yu king* ; l'un est daté d'une formule cyclique correspondant probablement à 403 p. C., l'autre paraît remonter aux Souei ; tous deux comptent 28 colonnes de 17 caractères au feuillet (cf. Matsumoto Bunzaburō, *Butten no kenkyū*, p. 192 sq.). Dans son *Siu tcheng-yuan lou* de 946, Heng-ngan dit que l'« ancien » exemplaire du Canon, c'est-à-dire la recension établie en l'ère *tcheng-yuan* des T'ang (vers 800 p. C.), comptait également 28 colonnes au feuillet, mais que dans le « nouvel » exemplaire, c'est-à-dire dans la recension dont se servait Heng-ngan sous les T'ang du Sud en 946, chaque feuillet portait 25 colonnes (TT. XXXVIII, 7, 102ᵇ, 11). Peut-être donc le chiffre de 25 colonnes indiqué par Tche-yuan se rapportait-il à une nouvelle disposition adoptée à la fin des T'ang ou sous les Cinq Dynasties.

Quant au nombre des caractères par colonne, il n'est pas douteux qu'à l'époque des T'ang, pour les textes bouddhiques, il ait été régulièrement fixé à 17. Le *Bukkyō daijii*, p. 704, reproduit toute une série de spécimens de manuscrits bouddhiques, chinois (des T'ang), coréens (de l'époque de Korye, 918-1393 p. C.), japonais (712, 701-760, 794-858, etc.) : dans tous, la colonne est de 17 caractères. La même disposition se retrouve dans presque tous les mss. bouddhiques anciens reproduits au k. 11 du *Lieou tchen p'ou sin pien* 留眞譜新編 de Yang Cheou-king 楊守敬 (1901), et jusque sur un vieil éventail conservé au palais de Tōkyō, qui porte un fragment de l'*Avataṃsaka-sūtra* (*Bukkyō daijii*, p. 3038). Elle fut conservée dans plusieurs éditions imprimées du Canon, celle du Tong-tch'an sseu de Fou-tcheou (1080-1176 p. C.), celle de Hou-tcheou (XIIᵉ-XIIIᵉ siècles), celle des Yuan dite de Tsi-cha (XIVᵉ siècle), celle des Ming dite du Sud (XVᵉ siècle ; cf. *Bukkyō daijii*, p. 3188, col. 8), celle des Ts'ing (voir les planches dans *Bukkyō daijii*, p. 3190, et dans *Encyclopædia japonica*, VI, p. 558) ; par contre la première édition des Song (Sseu-tch'ouan, 971-983 p. C.) et la réédition coréenne du XIIIᵉ siècle ne comportent que 14 caractères à la colonne (*Bukkyō daijii*, *loc. cit.*, et Courant, *Bibliographie coréenne*, III, p. 218).

— K. 7, 95ᵃ, 7 : « *Na-sien pi-k'ieou king*, 2 k. ou 1 k. ; 30 feuillets. »

Les k. 6-7 contiennent une table des 800 ouvrages en 3360 k. environ qui étaient inclus dans le Canon du Si-ming sseu, classés par Véhicules et par Piṭakas, avec indication, pour la plupart des ouvrages, du nombre des feuillets, et distinction des versions « uniques » ou « multiples » et des textes dont on savait ou non par qui ou à quelle époque ils avaient été traduits (歷代大乘藏經翻本單重傳譯有無錄 ; 大乘藏經 désigne l'ensemble des textes canoniques : Tripiṭakas mahāyāniste et hīnayāniste et œuvres des Saints). Le *Na-sien pi-k'ieou king* se classe parmi les versions de sūtras du Petit Véhicule dont il existait (au Si-ming sseu) une seule version ; le nom de l'auteur ni l'époque ne sont indiqués.

— K. 8, 100ᵃ, col. 17 : « *Na-sien pi-k'ieou king*, 2 k. »

Le k. 8 contient un simple index des mêmes ouvrages, classés par Véhicules et Piṭakas, avec indication de l'endroit où ils étaient placés dans la bibliothèque du Si-ming sseu (tel rayon, *ko* 隔, de telle travée, *kien* 間) et du nombre de rouleaux (*kiuan*) et de liasses (*t'ie* 帙) qu'ils occupaient. Le nombre des *kiuan* du *Na-sien pi-k'ieou king* est fixé à deux. Je n'ai relevé dans cette section du *Ta T'ang nei tien lou* aucun de ces chiffres alternatifs si fréquents ailleurs. Il est donc à croire que, dans son k. 8, Tao-siuan décrit réellement l'exemplaire du Si-ming sseu, tandis que les mentions : « 2 k. ou 3 k. », « 2 k. ou 1 k. » des k. 3 et 7 sont empruntées, la première au *Li tai san pao ki* (avec le titre de *Na-sien king* au lieu de *Na-sien pi-k'ieou king*), la seconde aux *Tchong king mou lou* des Souei et des T'ang. On remarquera d'autre part que la version de Guṇabhadra n'est pas mentionnée aux k. 7 et 8 ; le *Na-sien pi-k'ieou king* « en 1, 2 ou 3 k. » des k. 7, 8 et 9 était donc identique au *Na-sien king* « en 2 ou 3 k. » du k. 3, c'est-à-dire à la version anonyme des Tsin orientaux. Il en résulte que dès 664, cette version seule était conservée à Tch'ang-ngan (et à Lo-yang, comme nous pouvons maintenant le conclure des données du *Tchong king mou lou* de 666), en une recension en 2 k. et 30 feuillets correspondant à celle de notre édition coréenne.

— K. 9, 109ᵃ, 1 : Même mention qu'au k. 7. — Quatrième table : sorte de guide du Canon à l'usage des lecteurs ; l'auteur y « récapitule ce qui est fondamental, en élaguant les rameaux », c'est-à-dire qu'il y mentionne seuls les ouvrages lui paraissant importants ; s'il existe plusieurs versions d'un même ouvrage, il indique la meilleure ; il signale les textes apparentés ; il résume le contenu de certains ouvrages, etc. (歷代衆經舉要轉讀錄) [1].

---

[1] Le *Ta T'ang nei tien lou* se termine (k. 10) par 1° une table des textes manquants ; 2° une table de commentaires, de traités explicatifs ou didactiques, de dialogues, d'opuscules de vulgarisation, de textes historiques, biographiques, littéraires, etc. ; 3° une notice sur les textes « dérivés » ; 4° une table des textes suspects et faux ; 5° une table historique des bibliographies bouddhiques ; 7° une série d'anecdotes

Kou kin yi king t'ou ki 古今譯經圖紀, compilé à Tch'ang-ngan, en 664-665, par le çramaṇa Tsing-mai 靖邁 (1).

— K. 1, TT. XXXVIII, 3, 72^a, 16 : « *Na-sien p'i yu king*, 4 k. » Classé parmi les versions anonymes de l'époque des Wou, d'après Seng-yeou et Fei Tch'ang-fang.

— K. 2, 78^a, 17 : « *Na-sien king*, 2 k. » Version anonyme des Tsin orientaux, d'après les mêmes.

— K. 3. 83^a, 10 : « *Na-sien king*, 1 k. » Version de Guṇabhadra.

Ces mentions sont celles du *Tch'ou san tsang ki tsi*, classées d'après le *Li tai san pao ki*.

Ta (ou **Wou** 武) **Tcheou k'an ting tchong king mou lou** 大周刊定衆經目錄, compilé à Tch'ang-ngan, en 695, sur l'ordre de l'impératrice Wou 武, par Ming-ts'iuan 明佺 et autres.

— K. 7, TT. XXXVIII, 3, 28^a, 17 : « *Na-sien pi-k'ieou king*, 1 ouvrage ; 2 k. ou 1 k. ; 36 feuillets. Traduit par Guṇabhadra à l'époque de Wen ti des Song (424-453). Extrait du catalogue de Fei Tch'ang-fang. » En réalité, Fei Tch'ang-fang intitule cette version *Na-sien king* et lui attribue 1 k. ; c'est parmi les versions anonymes qu'il classe le *Na-sien pi-k'ieou king* en 2 ou 1 k.

— K. 11, 45^a, 1 : « *Na-sien pi-k'ieou king*, 1 ouvrage ; 2 k. ou 3 k. » Classé parmi les versions anonymes de sūtras du Grand Véhicule (*sic* ; cf. 44^a, 15 et 46^a, 7) datant des Han (2).

édifiantes sur l'efficacité des textes sacrés.

Il existe dans les éditions coréenne et chinoises (TT. XXXVIII, 2, 122^b-126^a) un *Siu ta T'ang nei tien lou* 續大唐內典錄 en 1 k. (omis par Nanjō), attribué dans l'édition des Song à Tche-cheng et dans celles des Yuan et des Ming à Tao-siuan, tandis que l'édition coréenne n'indique pas de nom d'auteur. Cet ouvrage est précédé d'une préface qui, d'après une note (TT. *ib.*, 122', 15), aurait été commencée par Tao-siuan (釋氏) au Si-ming sseu, en 664, et terminée après son déménagement au Tsong-tch'e sseu 總持寺. L'ouvrage lui-même paraît n'être qu'un résumé du *Ta T'ang nei tien lou*, notamment, avec plus de détails, de la section historique (k. 1-5), suivie de la table entière des versions des Han. Ce n'est donc pas le *Siu ta T'ang nei tien lou* de Tche-cheng, qui, d'après Tche-cheng lui-même (*K'ai-yuan lou*, k. 10, 89^b, 4), était une table des ouvrages parus de 664 à 730. Aucune source n'atteste que Tao-siuan, de son côté, ait composé un ouvrage portant ce titre ni habité le Tsong-tch'e sseu (cf. *Song kao seng tchouan*, k. 5, 17^b ; *K'ai-yuan lou*, k. 8, 75^a ; *Fa yuan tchou lin*, k. 100, 101^b). L'étude critique du texte montrerait sans doute que l'actuel *Siu ta T'ang nei tien lou* est un faux.

(1) Tsing-mai fut l'un des collaborateurs adjoints à Hiuan-tsang dès 645 ; sa biographie est assez mal connue (*Song kao seng tchouan*, k. 4, 84^b). Son catalogue fut composé pendant l'ère *lin-tö* (664-665) (*Song kao seng tchouan*, biographie de Tche-cheng, k. 4, 90^a, 9), après la mort de Hiuan-tsang (mars 664), dont toutes les œuvres y sont énumérées (k. 4, 88^{a-b}). En 730, Tche-cheng en publia une suite (Nj. 1488).

(2) C'est du moins ce qui ressort du passage suivant (45^a, 17) : « Les ouvrages ci-dessus sont des versions anonymes de l'époque des Han. » Mais en réalité (14^b, 11) sept

— *Ib.*, 46^a, 18 : « *Na-sien p'i yu king*, 1 ouvrage, 4 k. »

— *Ib.*, 47^a, 7 : « *Na-sien che yu king*, 1 ouvrage, 4 k. »

Classés parmi les versions anonymes de sūtras du Petit Véhicule ; l'époque n'est pas indiquée. Le second titre est né d'une erreur graphique (*che* 誓 pour *p'i* 譬).

— K. 14, 62^a, 8 : « *Na-sien pi-k'ieou king*, 2 k. ou 1 k. » Parmi les versions uniques de sūtras du Petit Véhicule.

Les k. 1-12 du *Ta Tcheou mou lou* contiennent une table historique, par époques et par noms d'auteurs, de toutes les versions conservées et perdues ; les k. 13-14, une simple liste des titres des ouvrages reconnus en 695 comme canoniques, avec renvois aux rouleaux et aux liasses. Comme le nombre des feuillets de la prétendue version de Guṇabhadra est indiqué au k. 7, et que le titre et le nombre de *kiuan* de cette version le sont d'autre part au k. 14, il semblerait qu'en 695 seule la version de Guṇabhadra eût figuré dans le Canon. Or, d'après le *Ta T'ang nei tien lou*, elle était perdue dès 664. Si les auteurs de 695 n'eurent pas sous les yeux la version anonyme « en 2 ou 3 k. », comment purent-ils, à l'encontre de tous les catalogues antérieurs, d'une part l'attribuer au Grand Véhicule et la dater des Han, de l'autre la déclarer indépendante de la version de Guṇabhadra en classant cette dernière parmi les « versions uniques » ? Mais la grossière confusion relative au *Na-sien p'i yu king* montre assez avec quelle négligence fut compilé le *Ta Tcheou mou lou*. Les plus illustres bouddhistes de l'époque : Yi-tsing, Bodhiruci, Ratnacinta, etc. collaborèrent nominalement à sa préparation (cf. k. 15, 66^a-67^a) ; mais le *K'ai-yuan lou* (k. 10, 90^a) nous renseigne sur la façon dont ils entendirent leur travail : « Pour réviser les documents et établir ce catalogue, les ouvriers de la Loi furent nombreux comme une forêt ; leur mérite était considérable et leur réputation élevée. Ne pouvant examiner personnellement les textes, ils se contentèrent de désigner des gens dont la science était du dernier ordre, pour mener l'œuvre à bien. Dans ces conditions, la plus grande moitié du catalogue, ou presque, se trouva manquée et fautive ; cela parce qu'on employa des incapables : la faute en est à ceux qui les crurent capables et les employèrent. » Je pense donc qu'aucune des indications du *Ta Tcheou mou lou* n'est à retenir (pas même celle du nombre de feuillets, probablement empruntée au *Tchong king mou lou* de 666 ou au *Ta T'ang nei tien lou*, avec une erreur de copie : 36 pour 30). (1)

---

de ces ouvrages sont datés de l'ère *yuan-k'ang* des Tsin occidentaux (291-299), d'après une notice empruntée littéralement au *Li tai san pao ki*, k. 6, 46^b, et plus loin (45^b, 13), cinq sont datés des Leang. Telles sont du reste les seules indications chronologiques données dans toute la section du *Ta Tcheou mou lou* relative aux versions anonymes.

(1) Au k. 7 du *Ta Tcheou mou lou*, le nombre de feuillets n'est indiqué (sans raison apparente, puisqu'il s'agit d'une table historique des textes canoniques et extra-

K'ai-yuan che kiao lou 開元釋教錄, compilé en 730 par le religieux Tche-cheng 智昇, du Si Tch'ong-fou sseu 西崇福寺 de Tch'ang-ngan (1).

— K. 2, TT. XXXVIII, 4, 13^{b}, 7 : « *Na-sien p'i yu king*, 4 k. Voir le *Kieou lou.* » Classement identique à celui du *Li tai san pao ki*, k. 5 ; texte manquant.

— K. 3, 28^{b}, 6 : « *Na-sien pi-k'ieou king*, 2 k. On dit parfois : *Na-sien king*, et : 3 k. Première traduction. Voir la liste des versions anonymes [dans le catalogue] de Seng-yeou. » Classé parmi les versions anonymes des Tsin orientaux ; parmi les œuvres des Saints ; parmi les textes existants.

Tche-cheng s'est livré à une critique serrée des sections du *Tch'ou san tsang ki tsi* et du *Li tai san pao ki* relatives aux versions anonymes ; c'est ainsi que, des 53 versions anonymes datées dans ce dernier catalogue de l'époque des Tsin orientaux, il ne retient que deux, dont l'une est le *Na-sien pi-k'ieou king*. Son classement chronologique prend par là une certaine valeur.

— K. 5, 45^{b}, 7 : « *Na-sien king*, 1 k. Seconde traduction ; même original que la traduction en 2 k. Fei Tch'ang-fang dit : Voir le *Pie lou.* » Classé parmi les versions de Guṇabhadra ; texte manquant.

Les autres mentions du *K'ai-yuan lou* (2) corroborent les précédentes, en ajoutant que la version des Tsin orientaux, seule conservée, occupait 2 rouleaux et 31 feuillets. On remarquera que, pour cette dernière version, Tche-cheng a noté (k. 3, *supra*) le chiffre alternatif de 3 k., porté dans les catalogues antérieurs, mais n'a pas retenu celui de 2 k. pour la version de

---

canoniques, conservés et perdus, et non d'un index du Canon) que pour un petit nombre d'ouvrages, et seulement dans les éditions de Corée et des Song (cf. la note marginale, 25^{a}).

(1) La biographie de Tche-cheng est mal connue ; il publia principalement des travaux bibliographiques (Nj. app. III, n° 35 ; *Tcheng-yuan lou*, k. 14, TT. XXXVIII, 6, 80^{a-b} ; *Song kao seng tchouan*, k. 5, TT. XXXV, 4, 90^{a}). Entre 730 et 740, il fut envoyé de Tch'ang-ngan à Fan-yang hien 范陽縣, près de Pékin, pour y apporter des textes bouddhiques destinés à être gravés sur pierre (inscription de 740, trad. Vaudescal, *Le Che king chan et le Yun kiu sseu*, dans *JA*, 1914, I, p. 418). Le *K'ai-yuan lou* est une des œuvres les plus remarquables de la bibliographie chinoise ; par la sûreté de sa documentation et de sa critique et la rigueur de ses classements, il dispense presque de recourir aux catalogues bouddhiques antérieurs. Les bibliographes de K'ien-long, qui n'avaient pas l'éloge facile, surtout à l'égard des bouddhistes, ne s'y sont pas trompés : « C'est le répertoire le plus complet des anciens textes bouddhiques, et aussi le plus ancien recueil de biographies [ceci est inexact] ; on y trouve tous les matériaux nécessaires aux recherches critiques. Tchou Yi-ts'ouen 朱彝尊, dans son *King yi k'ao* 經義考 (publié vers 1700), l'appelle un ouvrage précieux ; et si l'on examine le plan du *King yi k'ao*, on y constate de nombreuses analogies avec celui du *K'ai-yuan lou*. Qu'il résulte d'une imitation délibérée ou d'un accord inconscient, ce fait suffit à montrer que le *K'ai-yuan lou* est un beau chef-d'œuvre de la secte vêtue de noir. » (*Sseu k'ou ts'iuan chou tsong mou*, k. 45.)

(2) K. 13, 122^{b}, 14 ; k. 15, 13^{b}, 11 et 17^{b}, 8 ; k. 20, 53^{b}, 1 (éd. cor.) et 73^{a}, 14 (éd. ch.).

Guṇabhadra. Il semble donc avoir admis comme nous [1] que la version de Guṇabhadra n'a jamais occupé qu'un rouleau, et que l'alternance « 2 ou 1 k. » remonte à une confusion du *Tchong king mou lou de* 594.

La version des Tsin orientaux est mentionnée au k. 4 de l'*Abrégé* (*Lio tch'ou* 畧出) du *K'ai-yuan lou* (Nj. 1486) (TT. XXXVIII, 5, 90ª).

Tcheng-γuan sin ting che kiao mou lou 貞元新定釋敎目錄, compilé sur ordre impérial, en 799-800, par Yuan-tchao 圓照, du Si-ming sseu de Tch'ang-ngan [2].

Ce catalogue n'est qu'un remaniement, en 30 k. au lieu de 20, du *Kai-yuan lou*, mis à jour jusqu'en 800 ; les notices et le classement sont restés identiques pour les ouvrages antérieurs à 730. Toutes les notices du *K'ai-γuan lou* sur les *Sūtras de Nāgasena* y sont reproduites sans modification ; aucune autre n'a été ajoutée.

Fa tsang cheng kiao fa pao piao mou 大藏聖教法寳標目 (1105-1306) [3].

— K. 8, TT. XXXVIII, 8, 34ᵇ : « *Na-sien pi-k'ieou king*, 2 k. » Résumé du sūtra et citations abrégées de deux passages, l'un sur la pierre et le bateau, l'autre sur la rapidité de la pensée (§ CVI et CVIII).

Tche-γuan fa pao k'an t ong tsong lou 至元法寳勘同總錄 (1285-1287).

— K. 9, *ib.*, 77ᵇ : « *Na-sien pi-k'ieou king*, ou simplement *Na-sien king*. 2 k. ou 3 k. » Il n'est pas mentionné de texte tibétain correspondant.

Les autres catalogues reproduits par les rééditeurs de Tōkyō sont ceux des éditions de Corée, des Yuan et des Ming, qui servirent de base à leur réédition.

---

(1) Cf. *supra*, p. 7.

(2) Cet ouvrage n'existe que dans l'édition coréenne ; Nanjō ne le mentionne pas. Sur la date et les motifs de sa compilation, voir k. 1, 1ª-2ᵇ, et k. 19, 17ᵇ. Yuan-tchao avait compilé en 794-795 un *Ta T'ang tcheng-yuan siu k'ai-yuan che kiao lou* 大唐貞元續開元釋敎錄 en 3 k., reproduit d'après l'édition coréenne dans TT. XXXVIII, 5. Une suite au *Tcheng-yuan lou* de 799-800, en 1 k., fut compilée en 945-946 par Heng-ngan 恒安, religieux de la capitale occidentale des T'ang méridionaux (937-975), c'est-à-dire de Nankin (cf. *Nan T'ang chou* 南唐書 de Ma Ling 馬令, éd. *Chou kou ts'ong chou*, III, k. 1, 4ᵇ) ; elle est reproduite d'après l'édition coréenne dans TT. XXXVIII, 7, 102ª-105ᵇ. Heng-ngan déclare (102) que pour en recueillir les matériaux il voyagea tant au Sud du Fleuve Bleu (江表) que dans les régions du Nord jusqu'au Wou-t'ai chan ; cf. aussi sa préface, datée de 946, dans le premier fascicule de TT, 3ᵇ.

(3) Sur ce catalogue et les suivants, voir l'appendice I.

*
* *

En résumé, il a existé trois versions chinoises du *Milindapañha*, ou (pour la première) d'un ouvrage analogue.

I. — Un *Sūtra des comparaisons de Nāgasena* fut traduit au III[e] siècle au plus tard, mais pas sûrement au plus tôt. Cette version occupait quatre rouleaux et se perdit au V[e] siècle.

II. — Un *Sūtra du bhikṣu Nāgasena*, ou *Sūtra de Nāgasena*, fut traduit sous les Tsin orientaux, qui régnèrent à Nankin de 317 à 420. Cette version anonyme, dont l'original était probablement rédigé en un dialecte de l'Inde, occupait deux ou trois rouleaux. Les bibliographes et les scoliastes des T'ang et des Cinq Dynasties (VII[e]-X[e] siècles) paraissent avoir disposé d'une recension en deux rouleaux, présentant la même lacune que celle en deux « rouleaux » ou chapitres qui nous est parvenue par la réédition coréenne du XIII[e] siècle, réédition basée sur trois éditions antérieures : une des Song du Nord (fin du X[e] siècle), une des K'i-tan (XI[e] siècle), une de Corée (XI[e] siècle) reposant elle-même sur celle des Song du Nord (1). Une recension complète, en trois « rouleaux » ou chapitres, nous est parvenue par une édition des Song du Sud (XII[e]-XIII[e] siècles). Peut-être avait-elle été retrouvée dans la Chine du Sud.

III. — De ce second texte, une autre version, probablement incomplète, fut exécutée à Nankin ou dans la province actuelle du Hou-pei, entre 435 et 455, par Guṇabhadra, originaire de l'Inde centrale. Elle occupait un rouleau et se perdit dès 664.

III. — COMPARAISON DES VERSIONS CHINOISE ET PĀLIE (2).

Elles présentent des divergences notables pour la partie préliminaire, relative aux existences antérieures de Ménandre et de Nāgasena et aux faits qui précédèrent et amenèrent leur rencontre (« exposé externe », *bāhirakathā*, de la version pālie). Pour la controverse proprement dite, elles sont sensiblement identiques. J'examinerai ces deux parties l'une après l'autre.

---

(1) Cf. appendice I. L'édition des K'i-tan reposait sur une recension du Canon établie par l'une des Cinq Dynasties qui régnèrent dans la Chine septentrionale au X[e] siècle, antérieurement aux Song.

(2) La version pālie complète a été traduite par T. W. Rhys Davids (*The Questions of King Milinda, SBE*, vol XXXV-XXXVI, Oxford, 1890 et 1894); les pp. 1-188 de l'édition de V. Trenckner (*The Milindapañho*, Londres, 1880), par A. Gueth (Bhikkhu

I. — Partie préliminaire ([1]).

Version pâlie.	*Version chinoise.*
1. — Vers préliminaires.	
2. — Description de Sâgala (xxv).	
3. — Table des matières.	
4-5. — Du temps du Buddha Kassapa, un moine force un novice à balayer la cour.	I-III. — Le Buddha se retire dans un bois de *sāla* et y rencontre un éléphant,
	IV-V. — qui le sert jusqu'à sa mort.
	VI. — L'éléphant assiste à des prédications au monastère de Kia-lo-yuan.
	VII. — Il meurt et renaît dans une famille de brâhmanes.
6-8. — Ils forment des vœux.	VIII. — Son vœu et celui d'un second brâhmane.
9. — Caractéristiques de Milinda (xxiii, xxvi).	IX. — Le second brâhmane renaît « au bord de la mer » ; c'est le prince héritier Mi-lan.
10. — Milinda s'enquiert d'un controversiste (xxiv, xxvii).	
11-13. — Controverse avec les six maîtres hérétiques.	
14. — Milinda, victorieux, s'enquiert d'un autre controversiste.	
15-19. — L'arhat Assagutta, résidant au Rakkhitatala, dans l'Himālaya, monte au ciel et demande au dieu Mahāsena de s'incarner parmi les hommes pour réduire Milinda. Puis il charge l'arhat Rohaṇa, coupable de s'être absenté de la congrégation du Rakkhitatala pendant cette affaire, de convertir, en expiation, le futur Nāgasena.	

Nyāṇatiloka, *Die Fragen des Milindo*, Leipzig, 1919) ; les pp. 1-89 (correspondant au texte chinois) par F. Otto Schrader (*Die Fragen des Königs Menandros*, Berlin, 1907) et par M. Louis Finot (*Les questions de Milinda*, Collection des Classiques de l'Orient, vol. VIII, Paris, 1923) ; la partie préliminaire (pp. 1-24) par V. Trenckner (*Pâli Miscellany*, Londres, 1879). Je n'ai eu accès ni à la traduction de M. Otto Schrader, dont l'introduction est signalée comme importante par M. Winternitz (*Geschichte der Indischen Litteratur*, Leipzig, 1912, II, p. 139, n. 4), ni à celle de Trenckner, dont les *Notes* seules ont été rééditées par Dines Andersen dans *JPTS*, 1908, pp. 102-151.

([1]) Dans le résumé comparatif, les chiffres arabes désignent les paragraphes de la traduction du texte pâli par Rhys Davids (livre I), les chiffres romains les paragraphes de ma traduction du texte chinois. Un chiffre entre parenthèses après le résumé d'un paragraphe désigne le paragraphe correspondant de l'autre version.

20. — Conception de Nāgasena, fils du brâhmane Soṇuttara, du village de Kajaṅgala, au pied de l'Himālaya ([1]).

x. — Le premier brâhmane renaît en Inde, au Ki-pin (Cachemire), sous les noms de T'o-lie et de Na-sien.

20 21. — Rohaṇa mendie auprès des parents de Nāgasena et réussit à les disposer en sa faveur.

22 23. — Naissance de Nāgasena. Il étudie les Vedas. Rohaṇa disparaît du monastère de Vattaniya et apparaît à Kajaṅgala (où il se trouvait cependant dès les § 20-21).

23-24. — Nāgasena sollicite son enseignement (xi-xii).

xi-xii. — Na-sien exprime le désir d'entrer en religion à son oncle, l'arhat Leou-han. Celui-ci l'ordonne comme *çrāmaṇera* ; son instruction bouddhique (23-24).

25. — Rohaṇa l'emmène au monastère de Vattaniya (au site de Vijambavatthu), puis de là au Rakkhitatala, ou Nāgasena reçoit l'ordination comme *sāmanera* (*pabbajita*) (xii-xiii).

xiii. — Présentation de l'arhat Ngo-po-yue, résidant au monastère de Ho-tan, « dans le pays » (donc au Cachemire) (16. 25).

26. — Rohaṇa lui enseigne l'Abhidhamma.

27. — Il reçoit l'ordination comme *samaṇa* (*upasampādesum*) (xiv).

xiv. — Na-sien reçoit l'ordination comme *çramaṇa* (27).

28. — Il critique en pensée Rohaṇa ; en expiation, celui-ci lui enjoint de réduire Milinda. En attendant, pour passer la saison des pluies,

29. — il l'envoie auprès d'Assagutta, au monastère de Vattaniya (xv).

xv. — Il se rend auprès de Ngo-po-yue, au monastère de Ho-tan. Sa honte de se trouver parmi les arhats comme un grain noir dans du riz blanc (29).

xvi. — Il a un nouveau maître, Kia-wei-yue. également du monastère de Ho-tan.

(1) Kajaṅgala est situé par le *Mahāvagga*, v, 12, 13, à l'Extrême-Orient du Madhyadeça, « en deçà de Mahāsāla ». Mahāsāla a été identifié par Vivien de Saint-Martin au village de Masār, à 6 lieues à l'Ouest d'Arrah, entre Patna et Bénarès (Cunningham, *Ancient Geography of India*, I, p. 440). Hiuan-tsang et Kia Tan placent le royaume de Kajiṅgala (ou Kajaṅgala) plus loin à l'Est, mais toujours sur la rive Sud du Gange (dans le district de Rājmahal, d'après Cunningham, *Arch. Survey*, XV, p. 37-38 ; cf. Pelliot, *BEFEO*, IV, 181 et 381, et Watters, *On Yüan-chwang's travels*, II, p. 183). Tout cela nous laisse fort loin de l'Himālaya. Sans doute ce nom fut-il choisi au hasard ar les interpolateurs.

30-32. — Il obtient et fait obtenir à une laïque la *sotāpatti* ; comparaison de la flèche qui touche deux cibles (XVII-XVIII).	XVII-XVIII. — Il obtient et fait obtenir à un laïque la *srotāpatti* ; mais, ce faisant, il a contrevenu à un ordre de son maître. Comparaison de la flèche. Na-sien est expulsé de la congrégation de Ho-tan (**30-32**).
34-35. — Assagutta l'envoie à Pāṭaliputta, distant de 100 yojanas, à l'Asokārāma, auprès de Dhammarakkhita.	
Là, Nāgasena atteint l'arahattam (XIX).	XIX. — Il se retire dans la montagne et atteint l'arhatıvam (**35**).
36. — Les arhats du Rakkhitatala le mandent et l'incitent à réduire Milinda (XX).	XX. — Il rentre au monastère de Ho-tan, et obtient son pardon (**36**).
	XXI. — Il circule en prêchant ; sa réputation (**40**).
	XXII. — Il s'établit au monastère de Sie-ti-kia, dans le royaume de Chö-kie, en Inde (**41**).
	XXIII. — Nouvelle présentation de Mi-lan, prince héritier « au bord de la mer» son érudition (**9**).
	XXIV. — Mi-lan s'enquiert d'un controversiste (**37**).
	XXV. — Description de Chö-kie (**2**).
	XXVI. — Caractéristiques de Mi-lan (**9**.)
37. — Milinda s'enquiert d'un controversiste (XXVII).	XXVII. — Il s'enquiert d'un controversiste (**37**).
37-38. — Il se rend auprès d'Āyupāla, au monastère de Saṅkkheya ; controverse (XXVIII).	XXVIII. — Il se rend auprès du çramaṇa Ye-ho-lo ; controverse (**37-38**).
39. — Victorieux, il s'enquiert d'un autre controversiste (XXIX).	XXIX. — Il s'enquiert d'un autre controversiste (**39**).
40. — Erudition et réputation de Nāgasena (XXX).	XXX. — Erudition et réputation de Na-sien (**40**).
41. — Nāgasena s'établit au monastère de Saṅkkheyya (XXXI).	XXXI. — Na-sien arrive au royaume de Chö-kie (**41**).
42. — Milinda se rend auprès de Nāgasena (XXXII-XXXIII).	XXXII-XXXIII. — Mi-lan le fait mander au palais (**42**).
43-44. — Leur rencontre (XXXIV).	XXXIV. — Leur rencontre (**43-44**).
	XXXV. — Pour entrer en matières, Na-sien cite un sûtra.

On voit que pour cette partie les deux versions présentent un fonds commun, auquel s'ajoutent dans l'une et l'autre des éléments différents. Si l'on exclut ces éléments, le récit se réduit à peu de chose. Nāgasena naît dans une région

septentrionale, au pied de l'Himālaya d'après le texte pāli, au Cachemire d'après le texte chinois. Il est instruit dans la doctrine bouddhique par l'arhat Rohaṇa (Leou-han), puis par l'arhat Assagutta (Ngo-po-yue), qui réside au monastère de Vattaniya (Ho-tan), dans la région où est né Nāgasena. Il se rend coupable de quelque faute, a un nouveau maître, obtient et fait obtenir à un ou à une laïque l'« entrée dans le courant », et atteint l'arhattvam. Il circule en prêchant, puis, devenu célèbre, s'établit au monastère de Saṅkkheyya (Sie-ti-kia), à Sāgala (Chö-kie), ville florissante du pays des Yonaka (Ta-ts'in) où règne Milinda (Mi-lan). Ce souverain a déjà eu une controverse avec le maître bouddhiste Āyupāla (Ye-ho-lo) et l'a convaincu d'erreur. Informé de la présence de Nāgasena, le roi va le trouver au monastère. Le lendemain a lieu la controverse, au palais.

Ramené à ces éléments communs, le prologue n'encourt plus le reproche d'être trop développé par rapport à la partie essentielle de l'ouvrage [1].

Les retouches, les additions qu'il a subies sont-elles dues aux traducteurs, ou ceux-ci travaillèrent-ils sur des originaux déjà différenciés ? C'est ce que nous allons tenter de déterminer en analysant chacun des textes.

Analyse du texte pāli.

1. — Ces vers ont sans doute été ajoutés pour « encadrer » la prose [2].

2. — La description de Sāgala apparaît beaucoup plus loin dans la version chinoise, où elle est introduite brusquement et s'adapte mal au passage qui la précède. Mais les deux textes reposent manifestement sur une même source, et quoique cette banale description ait tout l'air d'être un long cliché [3], je pense qu'elle faisait partie de l'ouvrage primitif et peut-être, vu sa position singulière dans la version pālie, en formait l'introduction.

3. — Interpolation très tardive.

4-8. — En ce qui concerne les existences antérieures des deux héros, les versions diffèrent totalement. Le texte pāli donne une historiette de désobéissance de novice, telle qu'on en trouve dans les *Jātaka* (p. ex. introd. du n° 39), et qui paraît simplement destinée à occasionner des vœux. La prédiction du Buddha n'est pas moins conventionnelle. Mais la source de ces

---

(1) C'est là le seul argument plausible de Rhys Davids (*SBE*, XXXVI, p. xiv-xv) en faveur de l'authenticité des livres III-VII du texte pāli.

(2) Telle est l'opinion de M. Winternitz, *op. cit.*, p. 143, n. 1. Celle de F. Otto Schrader (citée *ib.*) et de W. Geiger (*Grundriss*, I, vii, p. 19), d'après laquelle ces strophes et d'autres seraient des fragments d'une ancienne recension pālie en vers, est tout à fait invraisemblable.

(3) Comparer par exemple la description de Kusāvatī (Kusinārā), dans Dig. Nik., trad. Rhys Davids, *SBE*, XI, pp. 100-101 et 248-249.

paragraphes n'est pas identifiée, et s'il est douteux qu'ils remontent à l'ouvrage primitif, il n'est pas plus certain qu'ils aient ajoutés à Ceylan.

9. — Primitif quant au fond.

10-14. — Rhys Davids a montré que les § 10-13 sont « un simple écho » de l'introduction du *Sāmaññaphala-sutta*. Il semble d'autre part que si le § 14, dont les éléments reparaissent mot pour mot dans l'épisode d'Āyupāla aux § 39 et 37 (trad. Rhys Davids, p. 33, l. 22-25 et p. 30, l. 7-13), figure ici, c'est pour servir de conclusion aux § 11-13. Mais la version chinoise contient certainement des réminiscences du *Sāmaññaphala-sutta*, dans la façon dont Ménandre s'enquiert d'un controversiste (§ XXVII), dans la peur dont il est saisi en rencontrant Nāgasena (§ XXXIII), comme Ajātasattu avant de rencontrer le Buddha : je les crois anciennes. Dans la version pālie, on força l'analogie en insérant l'épisode des six maîtres hérétiques (§ 11-13), qu'on entoura d'un contexte (§ 10 et 14), pris tout fait un peu loin. Le § 10 devait originellement précéder l'épisode d'Āyupāla (§ 37 sq.), car le texte en suit de près celui du § XXVII de la version chinoise.

15-29. — Ces paragraphes sont apparentés, et en partie identiques, au récit des circonstances qui amenèrent la rencontre du roi Asoka et de Tissa Moggaliputta, dans l'introduction de la *Samantapāsādikā* attribuée à Buddhaghoṣa. Je résumerai d'abord ce récit (texte pāli, *Vinaya*, éd. Oldenberg, III, p. 294-298 ; version chinoise, TT. XVII, 8, 4^b-5^b). Après le deuxième Concile, les theras se demandent si dans l'avenir la doctrine sera souillée. Ils prévoient que 118 ans plus tard, sous le règne d'Asoka, l'hérésie s'introduira dans l'Eglise, et constatant qu'aucun d'entre eux n'assistera à ce fait, ils cherchent secours dans les mondes des Hommes et du Désir. Mais le seul personnage convenable est l'archange (*mahābrahmā* ; dans la version chinoise *brahmadevapuruṣa*, 梵 天 人) Tissa, résidant au Brahmaloka. Les theras se rendent auprès de lui et le prient de s'incarner, sous le règne d'Asoka, pour défendre la doctrine. Puis les deux theras Siggava et Candavajji, coupables de n'avoir pas pris part à cette affaire, sont chargés, en expiation, de convertir le futur Tissa. Celui-ci est conçu dans la famille du brâhmane Moggali. Siggava mendie auprès de ses parents et gagne leurs bonnes grâces ; ce passage est littéralement identique aux § 20-21 du *Milindapañha* (¹) (Tr. p. 8, l. 29 à p. 9, l. 27 = *Sam*° p. 296, l. 17 à p. 297, l. 8). L'épisode suivant manque dans le *Milindapañha*. Pour attirer l'attention de Tissa, Siggava s'assied sur le siège (p. *pallaṅka*, ch. *āsandi* 先 提) qui lui est réservé ; ils se mettent à converser ; Siggava élucide des problèmes védiques dont Tissa n'avait pas reçu d'explication, puis expose un *manta* bouddhique. Tissa le sollicite de lui enseigner ce *manta* : pas avant d'être entré dans l'ordre, réplique Tissa. Ici de nouveau les deux textes correspondent mot à mot (§ 24-25, Tr. p. 12, l. 3-7 = *Sam*°

(¹) Cf. Rhys Davids, *SBE*, XXXV, p. 305.

p. 298, l. 9-13). Tissa reçoit l'ordination de novice et obtient bientôt l'« entrée dans le courant ». Siggava l'envoie auprès du thera Candavajji ; nouvelle identité textuelle (§ 29, Tr. p. 14, l. 18-23 et p. 15, l. 2-11 = *Sam*° p. 298, l. 23-28 et l. 31 à p. 299, l. 4).

Lequel de ces textes copie l'autre, ou dérivent-ils tous deux d'une source commune ? Les éléments du même récit se retrouvent, abrégés, dans le *Dīpavaṃsa* (v, 55-68), ouvrage considéré comme antérieur (1) à la date présumée de Buddhaghoṣa (Ve siècle) et à celle de la traduction en chinois de la *Samantapāsādikā* (489 p. C.), et dans le *Mahāvaṃsa* (v, 95-153), rédigé par Mahānāma probablement vers le début du VIe siècle (2). Les deux *Vaṃsa* sont des poèmes ; le texte n'en saurait donc correspondre littéralement à celui de l'introduction de la *Samantapāsādikā*, mais celle-ci est suivie de très près par le *Mahāvaṃsa*, et les trois textes reposent manifestement sur une même source ; or on s'accorde à reconnaître que cette source n'est autre que le commentaire primitif du Canon, l'Aṭṭhakathā singhalaise (3). Il n'existait par conséquent aucun ouvrage pāli auquel eussent pu être empruntés les passages communs du *Milindapañha* et de l'introduction de la *Samantapāsādikā*. Serait-ce donc que celle-ci copie celui-là ? C'est également invraisemblable, car le récit de la *Samantapāsādikā* fait partie d'un tout bien cohérent, dont la substance se retrouve dans le *Dīpavaṃsa*. La seule solution possible est que cet épisode du *Milindapañha* a été ajouté à Ceylan, postérieurement à l'époque de Buddhaghoṣa (4).

(1) Cf. W. Geiger, *Pāli Literatur und Sprache*, dans *Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde*, I, vii, p. 19.

(2) *Ib*., p. 24.

(3) Geiger, *ib.* ; Winternitz, *op cit.*, p. 167 ; Oldenberg, éd. du *Dīpavaṃsa*, introd., p. 7 ; pour l'introd. de la *Samantapāsādikā*, voir en particulier Geiger, *Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa*, p. 78 sq., et Oldenberg, cité dans Geiger, trad. du *Mahāvaṃsa*, introd., p. ix, n. 3. Dans la version chinoise, l'Aṭṭhakathā est citée sous le titre de « stances anciennes », 往昔偈 ; cf. Takakusu, *JRAS*, 1896, p. 432. D'après Geiger, *Grundriss*, I, vii, p. 12, Buddhaghoṣa mentionnerait l'Aṭṭhakathā comme sa source, dans des vers placés au début de la *Samantapāsādikā* elle-même ; ces vers manquent dans la version chinoise.

(4) M. Finot (*La légende de Buddhaghoṣa*, dans *Cinquantenaire de l'Ecole des Hautes-Etudes*, Paris, 1921, p. 118-119) met en doute que la *Samantapāsādikā* soit du même auteur que les autres ouvrages attribués à Buddhaghoṣa, mais non qu'elle soit à peu près de la même époque.

Le même épisode a été utilisé dans la *Buddhaghosuppattikathā*, biographie de Buddhaghoṣa composée à Ceylan vers le XIIIe ou le XIVe siècle (Finot, *op. cit.*, p. 106, 109, 113). La source de cette biographie paraît être le *Milindapañha*, car elle contient un passage correspondant au § 28 de la version pālie, qui ne se retrouve pas dans la *Samantapāsādikā*. Le personnage divin qui doit s'incarner en la personne de Buddhaghoṣa y est appelé Ghoṣa, de même que dans la *Samantapāsādikā* Tissa s'incarne en Tissa Moggaliputta, et dans le *Milindapañha* Mahāsena en Nāgasena.

Mais cette addition n'est pas due aux premiers rédacteurs de la version pâlie. On sait en effet que le *Milindapañha* est cité à plusieurs reprises dans les ouvrages attribués à Buddhaghoṣa, tantôt littéralement, tantôt avec des différences plus ou moins importantes. Une fois même on s'y réfère comme à une autorité quasi-canonique. Quelques-unes de ces citations ont été signalées par Rhys Davids ; j'en ai relevé quelques autres dans les ouvrages de Buddhaghoṣa publiés jusqu'ici par la Pāli Text Society.

Papañcasūdanī (éd. 1921, 1er vol seulement). — P. 82-83 = Tr. p. 37 (livre II). Divergences insignifiantes. — Commentaire sur le *Brahmāyu-suttanta*, cité par Rhys Davids (*SBE*, XXXV, p. xv) = Tr. p. 168-169 (livre IV). Rédaction toute différente du texte actuel. — Un passage de Tr. p. 87 est aussi cité dans la *Pap°* (cf. *Visuddhimagga*, p. 438, note 1).

Sumaṅgalavilāsinī (éd. 1886, 1er vol. seulement). — P. 275-276 = Tr. p. 168-169 (livre IV) = *Papañcasūdanī*, supra. Rédaction identique à celle de la *Papañcasūdanī*. — Commentaire sur le *Mahāparinibbāna-sutta*, VI, 3, signalé par Rhys Davids (*SBE*, *ib.*, p. XIV). L'auteur se réfère à une conversation de Milinda et de Nāgasena, pour donner de l'autorité à son interprétation, mais sans la citer.

Manorathapūraṇī. — Commentaire à *Aṅg. Nik.*, I, v, 8, signalé par Rhys Davids (*ib.*) = Tr. p. 102 (livre IV). Cette citation comprend une question et une réponse. Dans le *Milindapañha* actuel, la question manque et la fin de la réponse est différente.

Atthasālinī (éd. 1897, trad. 1920). — Ce commentaire contient un grand nombre de citations des livres II et III du *Milindapañha* ; elles sont parfois introduites par ces simples mots : « Le thera a dit », ou encore : « Ce sutta est cité ». Certaines de ces citations diffèrent du texte actuel par des abréviations, des interversions, des variantes, mais insignifiantes ; le texte de quelques comparaisons est modifié, mais alors elles ne sont pas données comme extraites du *Milindapañha*. Il ne paraît pas douteux que l'auteur ait utilisé la recension actuelle. — P. 108 = Tr. p. 60 ; p. 112 = Tr. p. 62 ; p. 114 = Tr. p. 62-63 ; p. 118 = Tr. p. 38 ; p. 119-120 = Tr. p. 35 ; p. 120-121 = Tr. p. 36 ; p. 121 = Tr. p. 37 ; p. 122 = Tr. p. 38 ; p. 122-123 = Tr. p. 39 ; p. 142 = Tr. p. 87.

Dhammapadaṭṭhakathā (éd. 1906-1914) (1). — Vol. I, p. 127, l. 5-9 = Tr. p. 67-68 (livre III). Le passage est très abrégé, mais les termes cités sont identiques.

Visuddhimagga (éd. 1921). — P. 438 = Tr. p. 87 (livre III). Variantes insignifiantes. — P. 270. Reproduction littérale, sans allusion à Nāgasena ni à Milinda, d'une comparaison en prose et d'une stance de trois vers = Tr. p.

(1) L'attribution de ce commentaire à Buddhaghoṣa (si même ce personnage exista jamais) est très controversée.

369 (livre VII). Dans le *Milindapañha*, la stance est attribuée aux « theras qui recueillirent la Loi » (*Therā dhammasaṅgāhakā*), dans le *Visuddhimagga* aux « Anciens » (*Porāṇā*), terme par lequel est souvent désignée l'Aṭṭhakathā. Il semble donc que le livre VII se réfère à des sources purement singhalaises.

On remarquera que ces citations sont conformes à notre texte pour les livres II et III, mais non pour le livre IV. Ces livres existaient donc à l'époque de Buddhaghoṣa, les premiers sous leur forme actuelle, le dernier en une recension différente. Du fait qu'aucune citation n'est empruntée aux livres I, V, VI, VII, on ne saurait assurément conclure qu'ils n'existaient pas, mais un tel silence n'est pas défavorable à l'opinion selon laquelle les derniers seraient des amplifications singhalaises tardives (1). Quant au premier, il existait sans doute avant le Vᵉ siècle, puisque des fragments s'en retrouvent dans la version chinoise, mais fut amplifié plus tard à l'aide de textes extraits des ouvrages attribués à Buddhaghoṣa.

30-32. — Episode primitif quant au fond.

32-35. — Cet épisode fut manifestement ajouté ou remanié d'après les traditions du Sud, selon lesquelles, à la suite du troisième Concile, Tissa Moggaliputta envoya des apôtres dans les différents pays, entre autres le Grec (Yonaka) Dhammarakkhita dans la région des « frontières occidentales » (Aparantaka) (2). Celui-ci convertit, à l'Asokārāma de Pāṭaliputta, le prince Tissa, frère d'Asoka (3). Enfin sa résidence n'était autre qu'Alasandā, « la cité (ou la capitale, *nagara*) des Grecs » (4). L'occasion était belle d'introduire ce personnage dans le *Milindapañha* : les interpolateurs s'y prirent tant bien que mal, en en faisant le maître de Nāgasena et, par là, un auteur indirect

(1) Le livre IV est à lui seul deux fois et demi plus long que les livres V-VII réunis. Si l'on fait abstraction de la table apocryphe des matières (livre I, § 3), les livres IV-VII de la traduction de Rhys Davids se répartissent comme suit :

Livre IV. Divisé par les colophons en chapitres numérotés de 1 à 8.

Livres V-VI. D'après le colophon du livre VI, forment ensemble un 9ᵉ chapitre.

Livre VII. Divisé par une table des matières et par les colophons en 7 nouveaux chapitres, dont le 7ᵉ est inachevé dans le texte de Trenckner.

Il est vrai que d'après Rhys Davids (*ERE*, VIII, p. 632), les colophons donnés par Trenckner seraient sujets à caution. On a peine toutefois à se défendre de l'impression que ces trois fragments correspondent à trois additions successives.

(2) *Samantapāsādikā*, introd., p. 314 et 316-317 ; *Mahāvaṃsa*, XII, 4-5 et 34-36. Dans le pays des Marathes fut envoyé le thera Mahādhammarakkhita et dans celui des Grecs le thera Mahārakkhita, qui ont tout l'air d'être deux autres formes du même personnage.

(3) *Dīpavaṃsa*, VIII, 8 ; *Samantapāsādikā*, introd., p. 308 (ici le même personnage est appelé Yonaka Mahādhammarakkhita) ; *Mahāvaṃsa*, V, 163-168.

(4) *Mahāvaṃsa*, XXIX, 39 (ici *Yonanagarālasandā Yonamahādhammarakkhito*) ; cf. *Dīpavaṃsa*, VIII, 8.

de la conversion de Milinda, ce qui ramenait le *Milindapañha* dans le cadre des traditions singhalaises [1].

36-44. — Les deux versions concordent en substance.

Analyse du texte chinois.

La version chinoise du prologue contient également des additions, dont les sources se retrouvent en partie dans le Canon chinois, mais sans qu'il y ait concordance littérale. Ces additions n'offrent aucune disparité de style ou de terminologie avec le reste du texte. Il y a lieu de croire qu'elles ne sont dues ni aux traducteurs ni à des interpolateurs chinois, mais existaient déjà dans l'original.

I-VI. — On a vu que dans la version pālie (§ 4-8) l'*avadāna* des deux héros ne se laissait ramener à aucune source connue, et ne semblait pas non plus présenter de rapport logique avec la suite du texte. Ici au contraire un tel rapport apparaît clairement : le sujet de l'*avadāna* fut suggéré par le nom de Nāgasena. Les auteurs bouddhistes cherchèrent souvent à expliquer le nom d'un personnage par des légendes relatives à ses existences antérieures [2]. A la vérité, il ne s'agit pas ici d'une explication proprement dite, car celle-ci est donnée au § X à l'aide d'un autre procédé ; mais qu'il existe une corrélation entre le nom et l'*avadāna*, c'est ce que les rédacteurs eux-mêmes ne paraissent pas s'être donné la peine de nous cacher. En effet, la source des § I-3 a été identifiée par M. Pelliot avec un passage bien connu de la biographie du Buddha, rapporté dans une foule de textes appartenant au fond le plus ancien du Canon. Les rédacteurs en ont profité pour placer en tête de l'ouvrage une scène de prédication du Bienheureux, et lui donner ainsi l'allure d'un véritable sūtra. La source des § IV-V n'a pu être déterminée avec précision, mais on y reconnaît un thème commun dans la littérature d'*avadāna*, celui de l'élé-

---

(1) Alasanda (et non °dā) est mentionné à trois reprises dans les livres V-VI du *Milindapañha*, notamment (Tr. p. 359) comme un port « où se réunissent les bateaux »; il ne paraît pas douteux que dans la littérature pālie, à tort ou à raison, ce nom désigne une ville située en Inde ou près de l'Inde. Or dans un passage du livre II, la distance du lieu de naissance de Ménandre, le *dvīpa* (v. ch. 國, royaume ou capitale) d'Alasanda, au Cachemire, est évaluée à 200 yojanas dans la version pālie, à 2000 dans la version chinoise. Se basant sur cette dernière, M. Pelliot a proposé de l'identifier à Alexandrie d'Egypte (*JA*, 1914, II, p. 413). On peut supposer que les rédacteurs ou les réviseurs de la version pālie ont identifié l'Alasanda de ce passage à la ville du même nom qui leur était connue par ailleurs, d'où une correction grossière de 2000 en 200.

(2) Un exemple typique est celui d'Açvaghoṣa ; voir S. Lévi, dans *JA*, 1908, II, p. 66, n. 1. Cf. aussi la légende de Çāṇavāsa dans l'*Açokāvadāna*, trad. Przyluski, *ib.*, 1914, II, p. 556-557.

phant solitaire protégeant et servant la sainteté [1]. Il en est de même du thème de l'éléphant qui entend prêcher la Loi (§ vi) [2].

vii-viii. — Second épisode de l'*avadāna*. Les vœux ne sont pas les mêmes dans les deux versions, mais toutes deux en font prononcer aux héros.

ix-xiv — Éléments anciens, plus ou moins altérés. L'explication du nom de Nāgasena, au § x, paraît avoir été ajoutée d'après un procédé familier aux conteurs.

xv-xx. — Le discours de Ngo-po-yue, reprochant à Na-sien de n'avoir pas atteint l'arhattvam, la honte de ce dernier, son expulsion de la communauté pour une faute bénigne et insolite, sa rentrée en grâce quand il est devenu arhat, pourraient être des réminiscences de l'épisode d'Ānanda exclu du premier Concile jusqu'à son obtention de l'arhattvam. L'historiette de la conversion du laïque, illustrant l'obtention de la *srotāpatti* par Nāgasena, semble être ancienne et avoir été transformée plus tard en motif d'expulsion.

xxi-xxiv. — Les § xxi-xxii sont répétés, sous une autre forme, aux § xxx-xxxi, et les § xxiii-xxiv aux § xxvi-xxvii. Comme je l'ai dit ci-dessus, il y a lieu de penser que le texte primitif commençait par la description de Çākala (§ xxv), ce qui la précède dans la version chinoise ayant été composé plus tard, en partie avec des éléments anciens. Il semble que les réviseurs n'aient pas su arrêter leur prologue au bon endroit, de sorte qu'il se reliât sans accroc à la partie primitive.

xxv-xxxv. — Fond primitif, sauf sans doute le § xxxv qui n'a pas de correspondant en pāli. L'épisode de la controverse avec Ye-ho-lo (Āyupāla) est certainement ancien, car il se retrouve dans les fragments d'un ouvrage apparenté au nôtre, mais indépendant de nos recensions pālie et chinoise, incorporés au *Tsa pao tsang king*.

II. — Partie principale.

On verra par le tableau de la page suivante que la concordance est presque parfaite, jusque dans l'ordre des matières. Il n'y a que deux cas d'interversion de paragraphes. Les cinq paragraphes pālis manquant en chinois ont peu d'importance, s'ils ne sont pas apocryphes, ce qui paraît assez vraisemblable. II, 1, 2 n'est qu'une amplification de II, 1, 1. II, 3, 12-13 sont fortement suspects d'être interpolés. III, 6, 8 est inepte et dans III, 6, 9, reparaissent une idée et une image déjà présentées plus haut. Quant à la rédaction, ici ou là l'une ou l'autre version est plus développée [3], mais il est hors de doute que toutes deux reposent sur des originaux proches l'un de l'autre.

---

(1) Cf. par exemple le nº 431 des *Cinq cents contes* de Chavannes.

(2) Cf. Chavannes, *Cinq cents contes*, nº 435, et sur une autre version du même conte H. Maspero, dans *Mélanges Sylvain Lévi*, p. 142.

(3) Généralement la version pālie. Parfois des séries de termes abrégées en pāli sont détaillées dans le texte chinois (§ xlix, lix, etc.).

Version pâlie.	*Version chinoise.*	*Version pâlie.*	*Version chinoise.*
II, 1, 1	XXXVI	III, 4, 5	LXXXII
2	manque	6	LXXXIII
3	XXXVII-XL	7	LXXXIV
4	XLI-XLII	8	LXXXV
5	XLIII-XLIV	III, 5, 1	LXXXVI
6	XLV	2	LXXXVII
7-8	XLVI	3	LXXXVIII
9	XLVII	4	LXXXIX
9	XLIX	5	XC
10	XLVIII	6-7	XCI
11	L	8	XCII-XCIII
12	LI	9	XCIV
13	LII	10	XCV
14	LIII	III, 6, 1	XCVI
15	LIV	2	CV
II, 2, 1	LV	3	XCVII
2	LVI	4	XCVIII
3	LVII	5	XCIX
4	LVIII	6	C
5	LXIX	7	CI
6	LX	8-9	manquent
7	LXI	10	CII
8	LXII	11	CIII
9	LXIII	III, 7, 1	CIV
II, 3, 1	LXIV	2	CVI
2	LXV	3	CVII
3	LXVI	4	CVIII
4	LXVII	5	CIX
5	LXVIII	6	CX
6	LXIX	7	CXI
7	LXX	8	CXII
8-9	LXXI	9	CXIII
10	LXXII	10	CXIV
11	LXXIII-LXXIV	11	CXV
12-13	manquent	12-13	CXVI
14	LXXV	14	CXVII
15	LXXVI	15	CXVIII
16	LXXVII	16	CXIX
III, 4, 1	LXXVIII	17	CXX-CXXII
2	LXXIX	18	CXXIII-CXXIV
3	LXXX		
4	LXXXI		

III. — Citations.

Version pâlie.	*Source.*	*Version chinoise.*	*Source.*
Manque.		xv. « Un sūtra de comparaison. »	Apparenté à divers textes pâlis, notamment à un passage de l'Aṅg. Nik.
I, 31. « Un discours profond d'Abhidhamma. » Texte pas cité.		xvii. « Un sūtra profond. »	Non identifiée.
Manque.		xxxv. « Un sūtra du Buddha. »	Non identifiée.
II, 1, 1. Parole de la bhikkhunī Vajirā.	Saṃ. Nik.	xxxvi. *Id.*	Saṃ. Āg.
II, 1, 9 (trad. p. 53). Parole du Buddha.	Saṃ. Nik.	xlix. Le passage n'est pas présenté comme une citation.	Saṃ. Āg. (?)
Ib. (trad. p. 54) . .	Non identifiée.	*Ib.* *Id.*	*Id.*
II, 1, 10. Parole du Bhagavat « dans le Saṃ. Nik. ».	Saṃ. Nik.	xlviii. « Un sūtra du Buddha. »	Saṃ. Āg.
II, 1, 11. Parole du Buddha.	Non identifiée.	l. « Na-sien prononça un sūtra, disant... »	Non identifiée.
II, 1, 12. *Id.*	Saṃ. Nik.	li. *Id.*	Non identifiée
II, 1, 13. *Id.*	*Id.*	lii. *Id.*	Non identifiée.
II, 2, 4 (trad. p. 69). *Id.*	Non identifiée.	lviii. Le passage n'est pas présenté comme une citation.	Non identifiée.
Ib. (trad. p. 70). Parole de Sāriputta.	Theragāthā	*Ib.* Parole de Chö-li-yue (Çāriputra).	Non identifiée.
II, 2, 5. « Un discours relatif à l'Abhidhamma. »	Saṃ. Nik.	lix. « Un sūtra du Buddha. »	Madh. Āg.
II, 3, 2. Parole du Buddha.	Saṃ. Nik. (?)	lxiv. *Id.*	Saṃ. Āg. (?)
II, 3, 6. « Un discours relatif à l'Abhidhamma. »	Non identifiée.	lxix. Le passage n'est pas présenté comme une citation.	Non identifiée.
III, 4, 2. Parole du Buddha.	Majjh. Nik.	lxxix. « Un sūtra du Buddha. »	Madh. Āg.
III, 4, 3. *Id.*	Saṃ. Nik., Dhammapada.	lxxx. *Id.*	Saṃ. Āg. (?), Dharmapada.
III, 4, 4. *Id.*	Majjh. Nik. et Aṅg. Nik.	lxxxi. Le passage n'est pas présenté comme une citation.	Madh. Āg. et Ek. Āg.
III, 6, 1. *Id.*	Non identifiée.	xcvi. « Un sūtra du Buddha. »	Non identifiée.

Toutes les citations figurant dans les fragments de la recension pālie auxquels correspond la version chinoise, sauf une, sont empruntées aux Nikāya. Si par contre on examine l'ensemble du *Milindapañha* pāli [1], presque tous les ouvrages constituant le Canon pāli actuel s'y trouvent cités. C'est une présomption de plus pour que l'amplification du texte pāli soit due aux Theravādin singhalais.

Quant aux citations chinoises, elles appellent malheureusement fort peu d'observations. Le texte de celles qui ont pu être identifiées dans les Āgama chinois est aussi différent du texte même de ces Āgama que du texte correspondant des Nikāya, et comme il est dans tous les cas possible d'imputer cette différence au peu de fidélité des traducteurs, nous n'avons aucun moyen de déterminer à quelle école appartenait le Canon utilisé par les auteurs de l'original. Du reste, même s'il y avait correspondance manifeste entre les citations du *Sūtra de Nāgasena* et telle recension des Āgama, on serait fort embarrassé d'en tirer une conclusion, car l'histoire des diverses recensions des Āgama chinois, leur attribution à telle ou telle école, sont loin d'être élucidées.

IV. — Conclusions.

Le texte primitif comprenait : 1° une introduction se réduisant aux éléments suivants : description des lieux ; biographie sommaire de Nāgasena, retraçant les étapes de sa vie religieuse (noviciat, ordination, entrée dans le courant, arhattvam), avec quelques traditions sur son monastère et ses maîtres ; présentation de Ménandre et récit de sa controverse infructueuse avec un religieux bouddhiste, rencontre de Ménandre et de Nāgasena ; 2° le récit de leur controverse.

Ce dernier paraît avoir subi des additions anciennes en sa seconde partie [2]. La première partie nous en est parvenue à peu près intacte dans les deux versions.

A l'introduction furent ajoutés plus tard des *avādana* des deux héros, et la biographie de Nāgasena fut remaniée et amplifiée. Il en résulta deux recensions différentes, dont l'une fut traduite en chinois vers le IVe siècle et dont l'autre existait en pāli dès le Ve.

La version chinoise s'est transmise en deux recensions, complète et incomplète, peu altérées l'une et l'autre. Par contre la version pālie, sauf pour le récit de la controverse, a subi de fortes retouches. Des passages considérables furent interpolés dans la partie préliminaire à Ceylan, postérieurement au Ve siècle ; la légende de Ménandre suggéra des réminiscences de celles d'Ajātaçatru et d'Açoka. Quant aux quatre livres supplémentaires, il est probable qu'ils

---

(1) Cf. Rhys Davids, *SBE*, XXXV, p. xxix-xxxvi.
(2) Cf. *infra*, ch. V.

furent successivement ajoutés à Ceylan, où le premier d'entre eux existait dès le Ve siècle (1).

IV. — MÉNANDRE.

On a porté sur la conversion de ce roi grec au bouddhisme des appréciations diverses. « Il a pu donner à la postérité l'impression qu'il s'était converti, » dit M. Foucher dans son dernier ouvrage (2). Le livre VII du *Milindapañha* le montre en effet abandonnant son royaume pour entrer en religion (3). Mais à vrai dire, n'est-ce pas là le témoignage d'une postérité très tardive ? Le fragment correspondant à la version chinoise présente un Ménandre curieux, intéressé, mais se préoccupant avant tout, lorsqu'il s'agit de traduire son acquiescement en actes, de l'opinion de ses sujets (4), et n'envisageant la possibilité d'entrer en religion que pour l'écarter aussitôt (5). Du témoignage de Plutarque sur les « monuments » élevés à ses reliques, M. Foucher fait lui-même magistralement justice (6). Reste la roue sur une de ses monnaies : « Première Prédication », lit M. Foucher (7). Ne peut-on y voir aussi bien un emblème royal ? Cette interprétation n'est pas nouvelle (8), mais les récents travaux de M. Przyluski, tendant à démontrer l'origine royale des attributs du *cakravartin* bouddhique, sont propres à lui donner un regain de faveur (9).

C'est assez dire que je ne me fais pas d'illusions sur la valeur d'un quatrième témoignage, tardif lui aussi, celui de Kṣemendra. Il a cependant été tellement négligé (10) que je crois utile de le mettre en lumière.

---

(1) Cette conclusion est naturellement toute provisoire. Peut-être l'étude du texte des livres IV et surtout V-VII montrerait-elle que certains fragments n'en sont que des développements de passages des premiers livres. Cf. aussi *supra*, p. 29, n. 1.

(2) *L'art gréco-bouddhique du Gandhāra*, t. II, p. 457.

(3) Tr. p. 420.

(4) V. p. III, 7, 17 et surtout v. ch. § CXXI : « Il est craindre que les gens ne se livrent à la critique, et n'appellent le roi un avare... »

(5) V. p., *ib.* : « Si je quittais le monde pour la vie religieuse, je ne vivrais pas longtemps, car j'ai beaucoup d'ennemis. » Cette phrase manque dans la version chinoise.

(6) *Loc. cit.*, p. 432. M. H. G. Rawlinson (*Intercourse between India and the Western World*, Cambridge, 1916, p. 82) dit qu'un épisode identique à celui que rapporte Plutarque figure à la fin d'une version siamoise du *Milindapañha*. Il est à craindre que cette addition, si elle existe réellement, ne soit due à quelque lecteur siamois de l'introduction de Rhys Davids.

(7) *Ib.*, p. 437.

(8) C'est celle de Cunningham (*Num. Chronicle*, N. S., vol. X, p. 220), de Minaev (*Recherches sur le bouddhisme*, p. 124-125).

(9) *Le Parinirvāṇa et les funérailles du Buddha*, *JA*, 1918-1920.

(10) Rhys Davids le dépêche en quelques lignes (*SBE*, XXXVI, p. XVII).

I. — Le stūpa de Vālokṣa.

La *Bodhisattvāvadānakalpalatā*, composée par le poète cachemirien Kṣemendra au milieu du XI[e] siècle, est un recueil de légendes dont la plupart se retrouvent dans les anciennes collections en prose du même genre, *Avadānaçataka*, cycle d'Açoka, etc. et dans d'autres ouvrages tel que le *Mahāvastu* et surtout le Vinaya des Mūlasarvāstivādin (¹).

Le 54[e] chapitre, ou « pousse » (*pallava*) de cette « plante grimpante » (*latā*), contient un *jātaka* du Bienheureux incarné en la personne de Sattvauṣadha, fils du roi Mahendrasena, régnant dans la ville de Mahendravatī ; il guérissait les malades en les touchant (²). Cette légende appartient sans doute au cycle d'Açoka, car le Buddha prédit à la fin que ce roi construira un *caitya* à l'endroit où fut conservé le corps de Sattvauṣadha.

Le 55[e] chapitre est consacré à Sarvandada, roi de la ville de Sarvāvatī, qui donna sa chair pour sauver une colombe. Sous ces noms plus ou moins fantaisistes (³), on reconnaît le célèbre *jātaka* du roi des Çibi, commémoré par celui des quatre grands stūpas du Nord-Ouest de l'Inde dont les ruines ont été identifiées à Girarai, au pied des montagnes qui séparaient le Gandhāra et l'Udyāna (⁴).

Le 56[e] chapitre est intitulé *Avadāna de la soumission du nāga Gopāla* (*Gopālanāgadamanāvadāna*) (⁵). C'est encore une légende du Nord-Ouest de l'Inde. Hiuan-tsang la localise au Sud-Ouest de Nagarahāra (région de Jelalabad), le Vinaya des Mūlasarvāstivādin à Kuṭāpa, dernière étape du Buddha avant sa visite à Nandivardhana, lors de son voyage aérien dans cette contrée, et Kṣemendra au mont de la Pierre (Pāṣāṇa), « au bout de la ville » de Hiṅgumardana. Ce dernier nom, d'après M. Sylvain Lévi, désigne Nandivardhana.

(¹) Cf. sur ce dernier point S. Lévi, dans *JA*, 1908, II, p. 104, et Foucher, *The Beginnings of Buddhist art*, p. 204, note.

(²) Textes sk. et tibétain édités par S. C. Das et H. M. Vidyābhūṣaṇa d'après un xylographe de Lhassa, Bibliotheca indica, Calcutta, 1888-1913, vol. II, p. 110 sq.

(³) Le héros de la même histoire est appelé Sarvadada (ou Sarvadatta), 薩婆 (var. 波) 達, dans le *Lieou tou tsi king*, TT. VI, 5, 50[b], 7, trad. Chavannes, *Cinq cents contes*, n° 2, tandis que ce nom (transcrit 薩縛達達, avec une var. 之 pour le second 達, et traduit 一切施), d'après Hiuan-tsang, était celui que portait le Bodhisattva lorsqu'il se fit livrer à son propre ennemi par un brâhmane pauvre (Watters, *Travels*, I, p. 233). Dans le *Hien yu king*, TT. XIV, 9, 6[a], la ville où résidait le roi des Çibi est appelée Devavatī (?) 提婆拔提 (la dernière syllabe, recouvrant probablement une désinence non sanskrite, ne justifie pas la restitution Devavarta de la version tibétaine, trad. Schmidt, *Der Weise und der Thor*, p. 16).

(⁴) Foucher, *op. cit.*, t. I, p. 8.

(⁵) Ou *Avadāna du serpent de Pāṣāṇa* (*Pāṣāṇasarpāv°*), d'après le ms. Hodgson de la Société Asiatique du Bengale, utilisé par Rajendralāla Mitra, *Sanskrit Buddhist literature of Nepal*, Calcutta, 1882, p. 60.

C'est donc dans la moyenne vallée de la rivière de Kaboul, entre Jelalabad et Peshawar, que nous conduit ce récit (1).

Après avoir converti Gopāla, relate le même chapitre, le Buddha rencontra le yakṣa Vajrapāṇi (son compagnon de voyage dans le Nord-Ouest, d'après le récit du Vinaya des Mūlasarvāstivādin, et son « garde du corps » constant dans l'iconographie gréco-bouddhique), et se rendit dans les forêts, auprès des « rochers consacrés par la manifestation des pieds de lotus des Buddha passés » (2), Krakucchanda, Kanakamuni et Kāçyapamuni. Il dit à Indra avoir antérieurement habité lui-même un *vihāra* dans ces « forêts ascétiques, favorisées par des êtres sans haine, séjour de paix où réside la Loi et où les sages purifient leur esprit » (3). A peine a-t-il prononcé ces mots que survient un chasseur ; le Buddha lui remet des rognures d'ongles et des cheveux sur lesquels le chasseur élève le stūpa dit de Mṛgādhipa (4).

Ces forêts sont évidemment le Tāmasavana, où Hiuan-tsang visita un monastère fameux de l'école des Sarvāstivādin, entre la Cīnabhukti et le Jālandhara, au Nord-Est du Penjab ; il y vit l'empreinte des pas des quatre Buddha passés: «Ce fut là, dit-il, que depuis le commencement de ce *kalpa* les saints qui ont obtenu la Voie sont entrés dans le Nirvāṇa (5). » D'après le Vinaya des Mūlasarvāstivādin, la « Forêt sombre » fut le premier site que le Buddha montra à Vajrapāṇi en partant pour le Nord-Ouest : « On bâtira dans ce lieu un *saṅgha-vihāra*, prédit-il... Pour l'étude de la quiétude (*çamatha*), ce sera le meilleur lieu (6). »

Le titre du 57e chapitre est *Stūpāvadāna* (7). En fait, il ne s'agit pas proprement d'un *avadāna*, mais bien d'un voyage du Buddha, au cours duquel il opère des conversions et provoque ou prédit l'érection de plusieurs stūpas, voyage analogue à celui dont parlent le *Divyāvadāna*, les diverses recensions de

---

(1) Watters, *Travels*, I, p. 184 ; J. Przyluski, *Le Nord-Ouest de l'Inde...*, *JA*, 1914, II, p. 514 ; S. Lévi, *Catalogue des Yakṣa*, *ib.*, 1915, I, p. 78 sq. Sur d'autres textes, v. Watters, *ib.*, p. 194, et Przyluski, *ib.*, p. 558. Le texte de Kṣemendra offre de singulières analogies avec celui du Vin° des Mūlas° relatif à la soumission d'Apalāla, le dragon des sources du Svat (comparer les stances 14-18 et Przyluski, *loc. cit.*, p. 510, l. 15-25).

(2) *Pūrvabuddhapādāmbujapraṇayapūtaçilātalāni.*

(3) *Nirvvairasattvasubhageṣu tapovaneṣu*
Dharmmādhivāsamunimānasamārjaneṣu
Çānteḥ padeṣu nu mayaiva kṛto vihāraḥ.

(4) Tib. *Ri-dags bdag-po*, « maitre des daims ».

(5) Julien, *Mémoires*, I, p. 200 ; Watters, *op. cit.*, I, p. 294. Dans le *Saṃyuktāgama*, TT. XIII, 3, 38a, 4, le nom du monastère est To-po-p'o 多波婆, qui correspond sans doute au *Tapova[na]* de Kṣemendra.

(6) Vin° des Mūlas°, trad. Przyluski, *loc. cit.*, p. 508.

(7) *Bālokṣyavadāna* d'après Mitra. En tibétain, *Mčhod-rten gyi rtogs-brjod ni* = *Stūpāvadāna*.

l'*Açokāvadāna* et Hiuan-tsang, et que rapporte en détail le Vinaya des Mūlasarvāstivadin. Le texte est si bref que je le traduis intégralement (1).

1. Gloire à ceux dont le renom est illustré par des stūpas ! Leurs mérites s'élèvent jusqu'aux boucles d'oreilles des déesses des régions célestes.

2. Or en ce lieu le Bienheureux, sur les vives instances de Çakra, fit construire son propre stūpa auprès du stūpa construit par les Buddha passés.

3. Lorsque les dieux l'eurent construit en substances précieuses, éclatant comme cent soleils, les ténèbres pareilles à la grande ignorance disparurent de l'univers entier.

4. Ayant enseigné en ce lieu la Loi, la doctrine et la discipline (2) aux Kinnaras, aux Gandharvas, aux hommes et aux habitants du ciel, le Victorieux poursuivit sa route.

5. Auprès des quatre stūpas établis par les dieux sur le mont de la Pierre (3), le Bienheureux fit construire un cinquième stūpa, cinquième de cinq stūpas.

6. Puis le Tathāgata gagna le pays appelé Vālokṣa (4) ; il y fut vénéré par un Kuvera (un richard), le chef de guilde Suprabuddha (5).

7. Accompagné de sa suite, il lui enseigna la Loi et la discipline ; Suprabuddha, sortant du sommeil de l'ignorance, obtint l'éveil suprême.

8. Et, d'après les instructions du Bienheureux, il fonda un stūpa étincelant de substances précieuses, du nom de Vālokṣīya (6), aussi haut que son propre mérite.

9. Puis le Tathāgata, parvenu peu à peu au village de Ḍambara, convertit le yakṣa nommé Ḍambara (7) en lui communiquant les articles de l'instruction morale (8).

10. Étant arrivé au village de (ou des) Caṇḍāla (9), il soumit à la discipline la *caṇḍālī* nommée Mallikā (10), avec ses sept fils.

---

(1) Il a été traduit en anglais par A. P. Sarasvatī et S. C. Das, dans le *Journal of the Buddhist Text [and Research] Society*, II, I (1894), p. 13-14, et VII, III (1904), p. 4-5.

(2) *Dharmopadeçavinaya*.

(3) On a vu plus haut que, des Buddha passés, trois seuls étaient nommés ; le quatrième est évidemment Çākyamuni lui-même, qui complète avec les précédents le groupe ordinaire des quatre Buddha passés du *bhadrakalpa* actuel. Kṣemendra se tire de cette difficulté en faisant dire au Bienheureux qu'il avait vécu en ce lieu antérieurement ; certains textes affirment en effet qu'il y eut plusieurs Buddha Çākya (cf. *BEFEO*, XX, IV, 167).

(4) D'après Mitra, *Bālokṣī*. Tib. *Bā-lo-kṣa*.

(5) *Çreṣṭhinā Suprabuddhena Kuvereṇena*. Tib. *Legs-par rab sad*, « bien-suprême-éveillé ».

(6) Mitra et transcription tibétaine : *Bālokṣīya*.

(7) Transcriptions tibétaines identiques.

(8) *Çikṣāpada*. — D'après le Vin° des Mūlas°, le Buddha convertit plusieurs *yakṣa* et *yakṣī* au cours de sa tournée dans le Nord-Ouest ; mais aucun de leurs noms ne se rapproche de Ḍambara.

(9) Mitra : *Bhaṇḍāla*. Tib. *gtum-po'i groṅ*, « village du (ou des) *caṇḍāla* » (cf. *Mahāvyutpatti*, éd. Sakaki, CLXXXVIII, n° 3868).

(10) Tib. *gtum-mo mā-lī-ka*, « la *caṇḍālī* M° ».

11. Ces êtres souillés de la caste des *mātaṅga* (= *caṇḍāla*), atteignant la fin de leur *karma*, furent purifiés, comme un étang de lotus ([1]), par la vue du Victorieux.

12. Envers d'autres plus souillés encore — les honnis, les misérables, les souffrants, ceux qu'afflige la vaste douleur des passions, — la pitié naît chez les bons, sans hésitation mauvaise ; et ils dépassent toute mesure en leur dévouement aux pauvres.

13. De là le Sugata gagna, avec sa suite, le village de Pāṭala ([2]) ; il prononça un excellent sermon sur la Loi en faveur d'un maître de maison nommé Potala ([3]).

14. Celui-ci, purifié, grâce au Sugata, par l'obtention des articles de l'instruction morale, fit construire un stūpa en substances précieuses, contenant des cheveux et des rognures d'ongles.

15. Le Bienheureux dit à Indra, venu en ce lieu pour voir : Un roi nommé Milinda ([4]) construira un stūpa dans ce pays.

16. C'est ainsi que par le tendre regard de compassion du Bienheureux, tombant de lieu en lieu, le monde entier fut délivré du chagrin, de l'ignorance et de la crainte ; et la terre s'emplit du tintinnabullement et du va-et-vient capricieux d'innombrables clochettes de gemmes carillonnant aux étages de nouveaux stūpas.

D'après le Vinaya des Mūlasarvāstivādin, le Buddha convertit les sept fils de la *caṇḍālī* à Nandivardhana ([5]), et ses étapes suivantes furent Kuntī, puis le village de Kharjurā, où il adressa à Vajrapāṇi ([6]) sa célèbre prophétie sur le stūpa de Kaniṣka ; là s'arrêta son excursion dans le Nord-Ouest ([7]). On sait que les restes de ce stūpa subsistent dans la banlieue immédiate de Peshawar.

([1]) Un étang souillé par un troupeau d'éléphants (*mātaṅgakula*) ; jeu de mots.

([2]) Transcr. tib. identique. A. P. Sarasvatī identifie ce lieu avec le moderne Tatta, dans l'estuaire de l'Indus. Cette identification, qui nous conduirait hors des pays du Nord-Ouest, me semble peu vraisemblable. Le nom sanskrit de la grande ville des bouches de l'Indus, Πατάλα, visitée par Alexandre et occupée par Ménandre (d'après Strabon, XI, 516), paraît bien avoir été Pātāla, ch. 波多羅, trad. ch. « sous terre », trad. tib. « en bas » (cf. S. Lévi, *JA*, 1915, I, p. 54 et 103). La restitution Pāṭala, proposée par Cunningham (*Ancient Geography of India*, p. 28) sur la foi d'un passage d'Arrien, repose sur une étymologie singulièrement fragile. Le Vin° des Mūlas° ne donne aucun nom analogue.

([3]) Mitra : *Poṭala*. Tib. *Gru-'dzin*, nom du Potala de Lhassa, résidence du Dalai-lama.

([4]) C'est la forme donnée par Mitra (cf. son index, p. 328) et par deux mss. de Cambridge (cf. *JRAS*, 1896, p. 2). Les textes sk. et tib. du xylographe de Lhassa donnent Milindra, peut-être, même vraisemblablement, par contamination avec Indra.

([5]) Rappelons que le mont de la Pierre, point de départ du voyage conté dans notre *avadāna*, est localisé dans la banlieue de Nandivardhana.

([6]) On remarquera que dans Kṣemendra Vajrapāṇi ne fait qu'une courte apparition, pour céder aussitôt la place à Indra. Mais tous deux sont porteurs du foudre, et Buddhaghoṣa, par exemple, les confond (Foucher, *op. cit.*, II, p. 52, n. 5). D'après une autre série de textes, le compagnon du Buddha dans le Nord-Ouest fut Ānanda (Przyluski, *loc. cit.*, p. 507, n. 1), et c'est à lui que selon Fa-hien (ch. XII) et Hiuan-tsang (*Si yu ki*, trad. Julien, I, p. 107) le Buddha adressa sa prédiction sur le stūpa de Kaniṣka.

([7]) Przyluski, *loc. cit.*, p. 514-518.

C'est à une faible distance au Nord-Est de ce dernier site, à Puṣkaravatī = Prāng et Charsadda, que Kṣemendra conduit le Buddha au chapitre suivant. Il y conte comment, incarné naguère en la personne du roi Puṇyabala, dont la capitale était Puṇyavatī (1), il donna son œil à un vieillard, lequel n'était autre qu'Indra. C'est en effet près de Charsadda que les documents chinois ont permis de localiser le stūpa d'Açoka commémorant le don des yeux. Le 59e chapitre contient *l'avadāna* de Kunāla, fils d'Açoka. La scène est à Pāṭaliputra, mais d'après certaines traditions Kunāla gouverna le Gandhāra (2).

S. C. Das identifie le pays de Vālokṣa ou Bālokṣa avec la Bactriane (3). Protestons tout d'abord au nom de la phonétique. Ni les noms sanskrit (Bāhlī), iraniens anciens (zend Bāχδi, vieux perse Bāχtri, pehlvi Bāχr, Bāχl), chinois (*P'o-k'o-lo, Po-k'ie-lo, Fou-k'o-lo, Fou-ho-lo, P'o-ho-li*, etc.) ou grec de Bactres, ni ses noms iraniens modernes avec métathèse de χ (pehlvi tardif, persan, arménien, etc. Balχ), ne justifient °*okṣa* (4). Si maintenant, admettant l'identité de Milinda et de Ménandre, nous attribuons à la tradition rapportée par Kṣemendra le moindre fondement historique, les auteurs anciens et la numismatique nous assurent sans doute possible qu'à l'époque de Ménandre les Grecs avaient abandonné la Bactriane (5).

Aussi bien, je ne me serais pas arrêté à cette identification si elle ne recevait d'autre part un semblant de confirmation. On lit en effet dans le *Mahāvastu* (6) que les marchands Trapuṣa et Bhallika, originaires d'un endroit du Nord (Uttarāpatha) appelé Ukkala, et s'en venant du Sud (Dakṣiṇāpatha, Deccan) d'où ils rapportaient toutes sortes de richesses, rencontrèrent en route le Buddha, qui leur donna, avec les trois Refuges, des cheveux et des rognures d'ongles, et leur enjoignit de construire des stūpas. « A l'endroit nommé Keçasthālī, (« Pot à cheveux ») (7), poursuit le texte, ils construisirent le stūpa du Cheveu. Il est une ville (*nagara*) nommée Vālukṣa (8) ; ils y construisirent le stūpa des

---

(1) Au sujet de ces noms, le dictionnaire de Monier-Williams renvoie à l'*Avadānaçataka*. Mais je ne les y ai pas retrouvés : sans doute y a-t-il confusion avec l'*Avadānakalpalatā*.

(2) Foucher, *op. cit.*, II, p. 408.

(3) *J. Buddh. Text and Res. Soc., loc. cit.*

(4) Pour les formes indo-iraniennes, voir F. Geiger et E. Kuhn, *Grundriss der Iranischen Philologie*, I, II, p. 392, 403 ; II, p. 20, 53 ; pour les formes chinoises, S. Lévi, *JA*, 1915, I, p. 52, Yi-tsing et Hiuan-tsang.

(5) Trogus, cité par Justin, Prologue, LXXI (texte latin ap. Rawlinson, *Bactria*, p. 113) ; Gardner, *Catalogue*, p. XXXVII.

(6) Ed. Senart, III, p. 305 sq.

(7) Var. Keçasthāri et (Minaev, *Recherches*, p. 160) Keçathāli.

(8) Minaev, *ib.*, donne Vāluka. Peut-être faudrait-il rapprocher cette leçon du nom de Vāluka ou °kā 婆樓迦, qu'une liste de la version chinoise du *Mahāsaṃnipāta-sūtra* place après Kuṭāpa et Nandivardhana (*BEFEO*, V, p. 280), et qui paraît donc désigner un site gandhārien, différent de son homonyme du Turkestan (*ib.*, p. 263, même transcription), le pays des « sables » de Hiuan-tsang (Watters, *Travels*, I, p. 64, 跋祿迦), dans la région d'Aksou.

Ongles. Il est un endroit nommé Çilukṣa [1] ; ils y dressèrent une pierre, et cette pierre avait été jetée là magiquement par la main du Bhagavat [2]. » Ce nom de Vālukṣa est le seul, à ma connaissance, dans la littérature bouddhique, qui puisse être rapproché de Vālokṣa. Or c'est à quelques dizaines de *li* de Bactres, dans les « villes de Trapuṣa et de Bhallika », que Hiuan-tsang situe les stūpas du Cheveu et de l'Ongle construits par les deux marchands [3].

Mais on sait que ces voyageurs, les premiers laïques convertis, ont acquis une popularité insigne [4] : on se dispute les reliques dont ils furent les heureux bénéficiaires, et tandis que des écrivains modernes les accaparent au profit de Ceylan [5], une tradition attestée dès 1485 et tirée apparemment d'un passage du commentaire de l'Aṅguttara Nikāya, les place sous le Shwe Dagon de Rangoon [6]. Aussi ne convient-il pas d'accorder trop d'importance à la localisation de Hiuan-tsang. Qu'elle résulte d'une tradition postérieure ou du moins étrangère au *Mahāvastu*, cet ouvrage même nous en fournit la preuve. Un passage ultérieur nous apprend en effet que la patrie des marchands était le Gandhāra. Après sa rencontre avec eux, le Buddha reçoit d'Indra un myrobolan, puis se dispose à revêtir les haillons de chanvre offerts par Gavā et tout d'abord à les laver. Indra creuse la rivière Pāṇikhātā (« Creusée à la main ») pour lui procurer de l'eau, et les quatre *mahārāja* lui apportent quatre plaques de pierre. Sur la première, il lave les haillons. Sur la seconde, il les fait sécher. « La troisième plaque de pierre avait été naguère jetée magiquement par le Bhagavat à Trapuṣa et à Bhallika, habitant le bourg (*nigama*) nommé Çilukṣa ; là même, cette plaque de pierre avait été dressée par eux en un *caitya* ; depuis lors, l'endroit est connu dans le royaume de Gandhāra sous le nom de la Pierre [7]. » Sur la quatrième, il coud les haillons.

---

(1) Var. Çilujva, Çilahva et (Minaev, *ib.*) Çiluja.

(2) III, p. 310, l. 6-16. Ce passage a été signalé par Ed. Huber (*BEFEO*, XIV, 1, p. 11, n. 1), qui paraît identifier Vālukṣa à Balkh, car il en conclut, en se référant à Hiuan-tsang, que l'horizon du *Mahāvastu* dépassait les Pamirs.

(3) Watters, *Travels*, I, p. 111 sq.

(4) Un *Sūtra de Trapuṣa et de Bhallika* 提謂波利經, en 1 k., fut traduit ancien-
nement, et un apocryphe du même titre, en 2 k., fut compilé par T'an-tsing 曇靖
au Ve siècle ; tous deux étaient perdus dès le VIe siècle (*Tch'ou san tsang ki tsi*,
TT, XXXVIII, 1, 28^b, 10 ; *K'ai-yuan lou*, *ib.*, 5, 36^a, 4).

(5) R. Spence Hardy, *Manual of Buddhism*, p. 182-183 ; cf. Klaproth, *Foĕ kouĕ ki*,
p. 291-292.

(6) Inscription du roi Dhammacetī (Duroiselle, *Inventaire*... III, 14, dans *BEFEO*, XII,
VIII, 31, et *A List of inscriptions found in Burma*, p. 209, n° 15). Cf. E. Forchhammer,
Notes on the early history and geography of British Burmah. I, The Shwe Dagon Pagoda,
Rangoon, 1891. Cf. aussi le texte pāli moderne cité par Minaev, *Recherches*, p. 132 et 160.

(7) *Mahāvastu*, III, p. 313, l. 1-4 : *Tṛtīyaṃ çilāpaṭṭaṃ bhagavatā trapuṣabhal-
likānāṃ çilukṣanāmanigama āvāsitānāṃ tatra ṛddhiye purato utkṣiptaṃ. Tehi taṃ
çilāpaṭṭaṃ tatraiva cetiye pratiṣṭhāpitaṃ. adyāpi gandhārarājye adhiṣṭhānaṃ
çilānāmena jñāyati.* C'est la seule mention du Gandhāra dans le *Mahāvastu*.

Sans chercher à expliquer par quelle force d'ubiquité la troisième pierre se trouva brusquement transportée du Gandhāra au Magadha, où le Bienheureux procédait à sa sainte lessive (1), notons que Çilukṣa et, par conséquent, nous pouvons l'admettre, la « ville » de Vālukṣa, étaient situées dans ce même

---

(1) D'après le *Mahāvastu*, le Buddha passa la sixième semaine après l'obtention de la *bodhi* sous le *nyagrodha* du chevrier, au bord de la rivière Nairañjanā, et la septième dans un bois de *kṣīrika*, au *caitya* des Divinités multiples (III, p. 30^2, l. 1) : c'est là que le virent Trapuṣa et Bhallika. Le texte ne dit pas qu'il s'en fût éloigné pour laver les haillons et se baigner dans la Pāṇikhātā. De cette dernière rivière, il retourna sous le *nyagrodha* du chevrier (p. 313, l. 18).

La lessive et le bain dans la Pāṇikhātā (ou l'étang Pānihata, ou la Nairañjanā, etc.) sont mentionnés dans plusieurs ouvrages (*Lalitavistara*, chap. XVIII, *Abhiniṣkramaṇa-sūtra*, k. 25, etc.). Le seul texte offrant des analogies avec celui du *Mahāvastu* se trouve dans la suite apocryphe du *Buddhacarita*, composée par un auteur népalais du XIXe siècle (éd. Cowell, livre XV, str. 60-76). Les deux marchands, « du pays d'Utkala dans le Nord », reçoivent la prophétie suivante : « Vous obtiendrez aussi une pierre » (cf. *Mahāv.*, III, 310, l. 13). Lors de la lessive des haillons, les quatre rois célestes apportent quatre pierres au Buddha : « Sur l'une, il s'assit. Sur une autre, il lava. Sur une autre, il fit sécher. Et l'autre, il la lança dans le ciel ; la pierre, ayant atteint Ujjvalapura (la Ville Flambante), étonna les mondes. La vénérant beaucoup, Trapuṣa et Bhallika élevèrent un *caitya* excellent ainsi qu'ils en avaient reçu l'ordre ; on l'appela Çilāgarbha (Contenant la Pierre). » L'*Abhiniṣkramaṇa-sūtra*, k. 32, TT. XIII, 8, 44^b-46^b (trad. Beal, *Romantic Legend*, p. 240), rapporte la même prophétie, mais n'établit aucun rapport entre la pierre et la lessive ; la prophétie se place, dans cet ouvrage, postérieurement à la lessive du vêtement : « Plus tard », déclare le Buddha aux marchands, après leur avoir donné des cheveux et des rognures d'ongles, « il y aura encore une pierre qui tombera du ciel au lieu de votre résidence [l'Inde du Nord, 北天竺]. Lorsque vous la verrez, il vous faudra construire encore un stūpa pour l'adorer et la vénérer. »

Les autres textes où j'ai trouvé mention des stūpas élevés par les marchands, non sur la pierre, mais sur les cheveux et les rognures d'ongles, sont les suivants :

1° Vinaya des Mahasāṅghika, TT. XV, 10, 9^a, 3-7. Allusion à Trapuṣa 帝隸浮娑 et Bhallika 跋梨伽, à propos des prescriptions relatives au bol à aumônes. Ayant fait offrande au Buddha, ils lui demandèrent des rognures d'ongles et des cheveux afin d'élever des *caitya* 支提 ; le Buddha les leur donna et ils élevèrent des stūpas 塔.

2° Tao-siuan 道宣, dans son *Che-kia che p'ou* 釋迦氏譜, TT. XXXV, 1, 80^a, 4-8, cite un texte qu'il prétend extraire d'une biographie du Buddha, 本起經. Trapuṣa 提謂 et Bhallika 波利 reçoivent des cheveux et des rognures d'ongles et élèvent des stūpas. Tao-siuan ajoute : « Ces stūpas existent actuellement. » Mais il est probable qu'il emprunta ce détail à Hiuan-tsang, comme il le fit dans son *Che-kia fang tche* 釋迦方志 (TT. XXXV, 1, 91^a, 14-16). En effet, les biographies chinoises du Buddha sont très sommaires sur le compte des deux marchands, et dans aucune d'entre elles il n'est question de leurs stūpas (修行本起經, Nj. 664, trad. en 197 p. C., TT. XIII, 10, 36^b, 10-11 ; 中本起經, Nj. 556, trad. en 207 p. C., *ib.*, 48^a, 4-5 ; 佛說太子瑞應本起經, Nj. 665, trad. IIIe siècle, *ib.*, 42^a, 1-12 ; 過去現在因果經, Nj 666, trad. Ve siècle, *ib.*, 91^a, 13-19^b, 3 ; 佛說眾許摩訶帝經, Nj. 859, trad. Xe siècle, *ib.*, 91^b-92^a).

Le Vinaya des Dharmaguptaka (TT. XV, 5, 3^a) mentionne simplement le don des cheveux et des ongles, la *Samantapāsādikā* (citée par Forchhammer, *op. cit.*, p. 14 et par Minaev, *Recherches*, p. 160, n. 1 ; version ch., TT. XVII, 8, 90^a, 8) celui des cheveux

Gandhāra où tout le contexte de l'*Avadānakalpalatā* nous invite à placer le « pays » de Vālokṣa (¹).

Quelle peut être la source du *Stūpāvadāna*, et particulièrement du passage relatif à Milinda ? Notre examen de ce chapitre et de ceux qui le précèdent en a montré les rapports avec le récit du Vinaya des Mūlasarvāstivādin, école cachemirienne par excellence. Kṣemendra suit manifestement un texte apparenté à ce récit. Or on ne peut manquer d'être frappé du fait qu'il place la prophétie sur le stūpa de Milinda à l'endroit même où notre lecture parallèle du Vinaya nous laissait attendre la prédiction sur le stūpa de Kaniṣka. Est-ce une coïncidence ? Est-ce une substitution opérée par Kṣemendra, auquel Milinda aurait été connu par ailleurs, peut-être par quelque recension du *Milindapañha* ? Mais alors n'aurait-il pas situé le stūpa à Çākala ? Il paraît plus simple de supposer que Kṣemendra utilisait un texte ancien démarquant au profit de Ménandre la prédiction relative à Kaniṣka. Si tel était le cas, il faut avouer que son témoignage serait en fin de compte le plus solide de tous sur la conversion de Ménandre, ou du moins sur l'opinion de la postérité à ce sujet.

---

seul, et seul celui des deux Refuges est rapporté dans le Vinaya pāli (*Mahāvagga*, I, 4) et dans celui des Mahīçāsaka (TT. XVI, 1, 89b, 5-15). Le Vinaya des Mūlasarvastivādin (version tib., trad. Rockhill, *Life of the Buddha*, p. 34 ; version ch., TT. XVII, 3, 22b, 19-23a, 16), les textes du cycle d'Açoka (*Divyāvadāna*, p 393 ; 阿育王傳, TT. XXIV, 10,5b ; 阿王育經, *ib.*, 35a) et le *Lalitavistara* (ch. XXIV ; de même les versions ch.) ne parlent des marchands qu'à propos de leur offrande.

Enfin, dans le Vinaya des Sarvāstivādin, TT. XVI, 6, 70b, 9-11, la légende suivante paraît remplacer celle de Trapuṣa et Bhallika : « Loi pour élever les stūpas. Le laïque Anāthapiṇḍika avait une foi profonde dans le Buddha. Il se rendit auprès du Buddha, dont il salua les pieds de sa face, puis il s'assit d'un côté et dit au Buddha : O Vénéré du Monde ! Lorsque le Vénéré du Monde est en voyage dans les divers pays, ne le voyant pas, je suis assoiffé de sa présence. Puisse-t-il me donner un objet à vénérer ! Le Buddha lui donna un ongle et un cheveu et dit : O laïque ! Vénère cet ongle et ce cheveu. Aussitôt le laïque dit au Buddha : Puisse le Vénéré du Monde m'autoriser à élever un stūpa du Cheveu et un stūpa de l'Ongle ! Le Buddha dit : Je t'autorise à élever un stūpa du Cheveu et un stūpa de l'Ongle. Voilà ce qu'on appelle la loi pour élever les stūpas. » Ce texte est cité dans le *Che-kia p'ou* 釋迦譜 de Seng-yeou 僧祐, TT. XXXV, 1, 57b, 2-4, où Anāthapiṇḍika est désigné par son autre nom Sudatta.

(¹) Tout rapprochement paraît impossible entre ces noms et le Po-lou-cha 跋虜沙 (var. 跋盧沙) de Hiuan-tsang, le Fo-cha-fou 佛沙伏 de Song-yun, < Varṣapura ? = Shāhbāz-Garhi. De même entre le site consacré que vise évidemment le *Mahāvastu* et l'endroit, proche de la Caverne de l'Ombre de Nagarahāra (région de Jelalabad), où l'on montrait aux VIe-VIIe siècles le rocher sur lequel le Buddha lavait (ou lava ?) son *kāṣāya* et deux pierres carrées dont l'une portait une empreinte de ses pieds, et non loin duquel s'élevait un stūpa contenant des cheveux et des ongles du Tathāgata (Song-yun, trad. Chavannes, *BEFEO*, III, 429 ; Hiuan-tsang, trad. Julien, *Mémoires*, I, p. 100-101)

II. — Çākala.

Il est en effet probable que ce roi, dont les États paraissent avoir été assez vastes, régna notamment sur le Gandhāra. On place sa capitale sur l'autre rive de l'Indus, à Çākala, actuellement Siālkot au Nord de Lahore (1), d'après le *Milindapañha* et une indication de la Géographie de Ptolémée d'où il semble résulter qu'un de ses prédécesseurs s'y était établi (2). On admet d'autre part, pour des raisons de vraisemblance chronologique et sur la foi de divers témoignages dont le principal est celui de Kālidasa, que lors de ses campagnes vers l'Inde centrale il eut pour adversaire Puṣyamitra, présenté dans les Purāṇa comme le fondateur de la dynastie des Çuṅga (3). On invoque même à ce propos les passages de Tāranātha (trad. Schiefner, p. 81) et du *Divyāvadāna* (p. 433), où Puṣyamitra est caractérisé comme un persécuteur du bouddhisme.

Or ce dernier ouvrage nous montre Puṣyamitra portant la persécution jusque dans Çākala : « De là il se rendit à Çākala et fit cette déclaration : A qui me donnera la tête d'un *çramaṇa*, je donnerai cent *dīnāra*. On entreprit de donner une tête pour sauver les monuments de la Loi et les arhats. L'ayant appris, le roi entreprit de faire massacrer les arhats. Mais il rencontra de l'opposition, et son entreprise n'aboutit pas. Quittant donc ce pays, il se rendit à Koṣṭhaka. Le yakṣa Daṃṣṭrānivāsī (Habitant près de la Dent) fit une réflexion... » (4) Les indianistes trouveront peut-être quelque intérêt aux correspondants chinois de ce texte. Ceux-ci figurent, à ma connaissance, dans les quatre ouvrages suivants.

Açokāvadāna 阿育王傳, traduit entre 281 et 306 p. C. TT. XXIV, 10, 12ᵃ, 6-8. « C'est ainsi que [Puṣyamitra 弗舍蜜哆] se rendit ensuite dans le royaume de Chö-k'ia-lo 舍伽羅 (* *śiä-g'iä-lá*, * Çagala), et fit un appel au peuple, disant : Si quelqu'un m'apporte une tête de *çramaṇa*, il recevra des pièces d'or en récompense. Alors dans un grand *feou-t'ou* 浮圖 (*stūpa*) situé dans cette région, il y eut un arhat qui produisit par transformation plusieurs myriades de têtes de *çramaṇa* ; et il dit au peuple de les présenter au roi. Ayant appris cela, le roi voulut tuer l'arhat. Alors cet arhat entra dans l'extase de

(1) Identification de J. F. Fleet, *Actes du XIVe congrès des orientalistes*, t. I, p. 164 sq.

(2) Ptolémée (VII, 1, 46) mentionne Σάγαλα ἡ καὶ Εὐθυμηδία, au delà (à l'Est) de l'Hydaspe, l'actuelle Jhelam. Or le conquérant du Nord-Ouest de l'Inde, Démétrios, était le fils d'Euthydème, d'où l'on conclut qu'il donna le nom de son père à sa capitale, Εὐθυμηδία devant être lu Εὐθυδημία. Cf. Lassen, *Indische Alterthumskunde*, 2e éd., I, p. 801, n. 2 ; Burnouf, *Introduction*, p. 621 ; Gardner, *Catalogue*, p. xxv ; F. Justi, *Grundriss der Iranischen Philologie*, II, p. 484 ; etc.

(3) V. A. Smith, *Early history of India*, 3e éd., p. 213-215 ; E. J. Rapson, *Ancient India*, p. 130-132.

(4) Cf. Burnouf, *Introduction*, p. 431.

destruction (*nirodha-samāpatti*) et ne put être tué. Le roi l'abandonna donc et se rendit dans le royaume de T'eou-lo-kiue-tcha 偷羅厥吒, dans le but d'y détruire la Loi du Buddha. Dans le territoire de ce royaume, il y avait un esprit protégeant la Loi du Buddha, qui fit cette réflexion... »

Çāriputraparipṛcchā-sūtra 舍利弗問經, traduit sous les Tsin orientaux (317-420 p. C.). TT. XVII, 10, 18^{b}, 7-10. Ce petit sūtra en un k., classé parmi les ouvrages de Vinaya, contient une importante prophétie du Buddha sur les destinées futures de sa religion (1). Çākala n'y est pas mentionné ; la rédaction est assez différente de celle des autres textes : « Le sang coula en fleuves. [Le roi Puṣyamitra 弗沙蜜多羅] détruisit plus de huit cents monastères et stūpas (寺塔). Les laïques à la foi pure élevèrent la voix, poussèrent des cris, se lamentèrent et s'irritèrent ; le roi les fit saisir et emprisonner et leur fit appliquer la peine du fouet. Cinq cents arhats montèrent se réfugier dans les montagnes du Sud. Les monts et les vaux étant secrets et escarpés, les armées ne purent les atteindre. C'est pourquoi le roi, craignant qu'ils ne fussent pas anéantis, proposa des récompenses et fit un appel (2) à tous les royaumes, [disant] : Si j'obtiens une tête, je donnerai en récompense trois mille pièces d'or. L'arhat Kiun-t'ou-po-t'an 君徒鉢歎 (Kuṇḍopadhānīya) et les gens qui, par la mission du Buddha, avaient la responsabilité de répandre [la Loi], produisirent par transformation des hommes innombrables qui apportèrent d'innombrables têtes de *bhikṣu* et de *bhikṣuṇī* et reçurent tous l'or [promis, de sorte que] les magasins du roi furent entièrement vidés. La colère du roi augmenta. Kiun-t'ou-po-t'an manifesta son corps et entra dans l'extase de destruction. Le roi se montra plus terrible encore... Ensuite il se rendit au stūpa de la Dent ; l'esprit du stūpa dit... »

Sūtrānta de l'avadāna du don d'une demi-mangue par Açoka, dans Saṃyuktāgama, traduit au Ve siècle. TT. XIII, 3, 48^{a}, 8-11. « C'est ainsi que [Puṣyamitra 沸沙蜜多羅] arriva graduellement au royaume de So-k'ia-lo 娑 [pour 婆] 伽羅 (**sá-g'ià-lá*, *Sāgala). Il y donna de nouveau l'ordre suivant : Si quelqu'un peut m'apporter une tête de *çramaṇa* fils de Çākya, il recevra en récompense mille pièces d'or. Alors il y eut dans ce royaume un arhat qui produisit par transformation une multitude de têtes de *bhikṣu* et ordonna au peuple de les présenter chez le roi, de sorte que les trésors contenus dans les magasins du roi furent entièrement épuisés. Alors ce roi, apprenant que l'arhat avait fait une chose pareille, redoubla de colère et voulut le tuer. Cet arhat entra dans l'obtention parfaite de la destruction ; le roi employa d'innombrables moyens pour tuer ce saint homme, mais en définitive n'y put parvenir... C'est ainsi que, poursuivant graduellement son voyage, il arriva à côté de la porte

---

(1) D'après le *Tche-yuan lou*, TT. XXXVIII, 8, 72^{b}, 9, un ouvrage correspondant existe dans le Canon tibétain.

(2) Je lis 募 pour 慕.

d'un stūpa du Buddha. Dans se stūpa résidait un esprit qui le protégeait, appelé Dent ; cet esprit fit cette réflexion... »

Açokarāja-sūtra 阿育王經, traduit en 512 p. C. Varga du don d'une demi-mangue au Sañgha. TT. XXIV, 10, 45[b], 14-17. « Et alors le roi fit tuer les supérieurs de monastères puis tous les moines. En ce temps, il y avait le royaume de Cha-ko-lo 沙柯羅 (**ṣà-kâ-lâ*, *Ṣākala) ; c'est par lui [par le roi Puṣyamitra 弗沙蜜多羅] qu'il était régi. Il dit aux gens de ce royaume : Si quelqu'un peut obtenir une tête de *bhikṣu*, je lui donnerai des pièces d'or. Dans ce royaume, il y avait un monastère dit du Roi de la Loi [1], et dans ce monastère un arhat ; les gens voulurent prendre sa tête et déclarèrent au roi : Il y a là un *bhikṣu* ; nous voulons maintenant prendre sa tête et l'envoyer au grand roi. Alors le roi, ayant appris cela, voulut la prendre lui-même. A ce moment le *bhikṣu* entra dans l'extase de destruction, et, par la force de l'extase, lame, bâton, feu ni poison ne purent lui nuire. Ne pouvant le tuer, le roi se rendit encore ailleurs. Il arriva au royaume de Keou-sö-t'a-ko 拘瑟他歌, en traduction, Magasin (Koṣṭhaka). Dans ce royaume, il y avait un esprit *ye-tch'a* (yakṣa), qui gardait une dent du Buddha. Ce *ye-tch'a* fit une réflexion... »

On voit que ce dernier texte place expressément Çākala dans les Etats de Puṣyamitra. D'après tous les ouvrages précités, ce roi n'aurait pas été le fondateur d'une dynastie nouvelle, mais le dernier des Maurya. On remarquera d'autre part que l'épisode de l'arhat invulnérable n'apparaît que dans les versions chinoises : d'après le *Divyāvadāna*, Puṣyamitra rencontra simplement « de l'opposition », dont la nature n'est pas précisée et put être militaire. Peut-être ces textes conservent-ils un écho de la prise de Çākala, par Ménandre, à Puṣyamitra ; par là s'expliquerait la popularité acquise auprès des bouddhistes de cette région par le souverain étranger, qui aurait fait succéder à la persécution un régime de bienveillante tolérance [2].

V. — NĀGASENA.

Plusieurs personnages de ce nom sont mentionnés dans la littérature bouddhique, et il n'est pas toujours facile de se prononcer sur leur identité avec le

---

(1) 有寺名曰法王. Sans doute contresens sur *dharmarājika*.

(2) Ce chapitre était écrit lorsque j'ai eu accès à la *Cambridge history of India* (1922), où M. Rapson établit le même rapprochement entre les témoignages de Kālidāsa et autres et celui de l'*Açokāvadāna*. Il en conclut que Çākala n'aurait pas été conquis par Démétrios, qui n'aurait occupé que la vallée de l'Indus, mais pris par Ménandre aux Çuṅga sous le règne de Puṣyamitra ; à son sens, la correction d'*Εὐθυμηδία* en *Εὐθυδημία*, toute plausible qu'elle soit, n'en reste pas moins conjecturale (pp. 445-446, 519).

protagoniste du *Milindapañha*, d'autant moins que ledit nom paraît avoir été d'un usage assez courant dans l'Inde ancienne (1).

I. — L'Arhat.

D'après toutes les traditions, l'un des seize (ou dix-huit) Arhats ou Sthaviras protecteurs de la Loi, c'est-à-dire en principe des disciples qui assistèrent au *parinirvāṇa* du Buddha, est appelé Nāgasena. Les Chinois lui attribuent pour résidence le mont Pan-tou-po 半度波 (?) et les Tibétains le mont Vipulapārçva, qui dominait Rājagṛha. Le groupe des Arhats, qui apparaît dans les textes vers le IVe siècle, est constitué de façon tellement baroque qu'on peut se demander si celui-ci n'est pas le héros de notre ouvrage, tardivement canonisé (2). Pour ma part, je serais plutôt porté à l'identifier au Père de l'Eglise dont il sera question ci-dessous.

II. — Le schismatique.

Des auteurs tibétains tardifs parlent d'un Sthavira Nāgasena qui aurait joué un certain rôle lors des premiers schismes de l'Eglise. Il s'agit d'un personnage plus ou moins mythique que rien n'autorise à identifier avec l'interlocuteur de Ménandre. C'est ce que je vais tenter de montrer, car on a voulu invoquer le témoignage de ces auteurs pour conduire Ménandre à Pāṭaliputra, au Bengale, jusque dans l'Inde méridionale (3)...

Il convient d'examiner tout d'abord quelles purent être leurs sources, c'est-à-dire les textes relatifs aux premiers schismes. Une des principales autorités sur cette question est un ouvrage de Vasumitra dont il existe une version tibétaine et trois chinoises.

Version tibétaine intitulée *Samayabhedoparacanacakra*, *La roue de l'instauration de la rupture de la concorde* (4). Cent ans s'étaient écoulés

---

(1) Un Nāgasena de Pāṭaliputra est mentionné parmi les donateurs du stūpa de Barhut (A. Cunningham, *The Stūpa of Bharhut*, p. 136) et un maître jainiste du même nom dans des inscriptions datées de l'an 44 du règne de Huviṣka (IIe s. p. C.) et de 1398 p. C. (A. Guérinot, *Répertoire de l'épigraphie jaina*, pp. 82 et 221). Au Ve siècle, c'est encore le nom d'un religieux bouddhiste d'origine hindoue, qui vécut en Chine et en Indochine (Pelliot, *BEFEO*, III, 257).

(2) C'est l'opinion de MM. Lévi et Chavannes, dans leur travail sur *Les seize Arhats protecteurs de la Loi*, *JA*, 1916, II, p. 274, où l'on trouvera des renseignements sur les traditions hindoue, chinoise et tibétaine. *Nos-yaṅs* correspond bien à Vipulapārçva, et non à Urumuṇḍa comme le disent Waddell, *Buddhism of Tibet*, p. 377, et autres ; voir la *Mahāvyutpatti*. Sur la tradition d'Asie centrale, cf. H. Maspero, *BEFEO*, XVI, v, 73 sq., et E. Leumann, *Maitreya-samiti*, p. 78 (*BEFEO*, XX, iv, 159).

(3) L. A. Waddell, *A historical basis for the Questions of King Menander, from the Tibetan*. *JRAS*, 1897, p. 227 sq.

(4) P. Cordier, *Catalogue du Tanjur*, XC, 11. Je résume le début d'après la traduction de Vasilev, *Buddhismus*, I, p. 224-226.

depuis le *parinirvāṇa* ; après un court laps de temps, dans la ville de Pāṭaliputra, sous le règne d'Açoka, eut lieu le schisme du Saṅgha. A la détermination et à la proclamation des cinq points (*vastu* ou thèses de Mahādeva) prirent part les Sthavira, les Nāga, les Prācya (tib. « ceux du côté oriental ») et les Bahuçrutīya. Deux écoles se formèrent par suite de l'examen et de la proclamation des cinq points, celle des Mahāsaṅghika et celle des Sthavira.

Version chinoise de Kumārajīva (début du IVe siècle), intitulée *Che pa pou louen* 十八部論, *Çāstra des dix-huit écoles* (1). TT. XXIV, 4, 78b, 12 sq. « Cent seize ans après le *parinirvāṇa* du Buddha, [il y avait] une ville nommée Pāṭaliputra (2). Alors le roi Açoka régnait sur le Jambudvīpa, maintenant l'ordre dans l'univers. En ce temps, le grand Saṅgha se divisa en écoles et diversifia la Loi. Il y eut alors des *bhikṣu* : les premiers (ou le premier) appelés Neng 能 (« pouvoir, puissant », traduction ordinaire de Çākya (3) ; ici transcription de Nāga ? erreur graphique pour *long* 龍, « dragon » ?), les deuxièmes (ou le deuxième) appelés Yin-yuan 因緣 (*nidāna* ou *hetupratyaya* ; confusion de *prācya* et de *pratyaya*, comme le suppose Vasilev ?), les troisièmes (ou le troisième) appelés To-wen 多聞 (Bahuçrutīya) ; ils exposèrent qu'il y a cinq points (« endroits ») pour (ou par, ou sur lesquels, 以) enseigner tous les êtres vivants... C'est ainsi que naquirent, pour la première fois après le Buddha, deux écoles, l'une dite Mo-ho-seng-k'i 摩訶僧祇 (Mahāsāṅghika), l'autre dite T'a-pi-lo 他鞞羅, en langue des Ts'in, école des Supérieurs de monastères (Sthavira). »

---

(1) Nj. 1284. Cette version est donnée comme anonyme dans les éditions chinoises, où l'époque même n'en est pas indiquée, et attribuée à Paramārtha par les éditeurs coréens ; mais ils élèvent eux-mêmes des doutes à ce sujet, dans une note finale. Elle s'ouvre en réalité par un texte (78a-78b col. 9, car. 5) sur la distinction des écoles, 分別部品, qui est simplement le 15e *varga* du *Mañjuçrīparipṛccha-sūtra* 文殊師利問經 (Nj. 442) traduit par Saṅghapāla au début du VIe siècle (TT. XV, 1, 87b-88a) ; puis viennent ces mots (car. 6-10) : « Composé par le maître de la Loi [Kumā]rajī[va] », 羅什法師集, suivis de strophes analogues à celles qui précèdent les autres versions de l'ouvrage de Vasumitra. Plus loin (78b, 14), une glose est introduite par : « On dit en langue des Ts'in... » Or Kumārajīva vécut sous les Ts'in. D'autre part, d'après le *Bukkyō daijii*, p. 230, Ki-tsang 吉藏 des Souei, dans son *San louen hiuan yi* 三論玄義, mentionne un *Fen pie pou louen* 分別部論 traduit par Kumārajīva. Il est donc fort probable, comme le présume déjà l'auteur du *K'ai-yuan lou*, k. 13, TT. XXXVIII, 4, 121b-122a, que cette version est de Kumārajīva. Tous les catalogues antérieurs au *K'ai-yuan lou* (p. ex. *Li tai san pao ki*, k. 11, TT. XXXV, 6, 76b) l'attribuent à Paramārtha, mais il y a là quelque confusion de titres. Paramārtha écrivit un commentaire à l'ouvrage de Vasumitra (cf. Peri, *BEFEO*, XI, 251, note) ; or le *K'ai-yuan lou*, *loc. cit.*, déclare que ce commentaire reposait non sur la version intitulée *Che pa pou louen*, mais sur celle que les éditeurs actuels attribuent à Paramārtha lui-même, intitulée *Pou tche yi louen*, et Ting-pin le cite en effet sous le titre de *Pou tche chou* 部執疏 (cf. TKS, A, LXVI, 1, 38a).

(2) Ed. cor. *Pa-lien-fou* 巴連弗 ; éd. ch. *Sseu* (lire *Pa*)-*ta-fou* 巳(巴)達弗.

(3) Cf. *BEFEO*, X, 729, n. 1.

Version de Paramārtha (557-569 p. C.), intitulée *Pou tche yi louen* 部執異論 (var. 部異執論), *Çāstra sur la différence [des doctrines] soutenues par les écoles*. TT. *ib.*, 80b, 7 sq. Cent seize ans (éd. Yuan et Ming : cent soixante ans) après le *parinirvāṇa*, « il y avait un grand royaume appelé Pāṭaliputra 波吒梨弗多羅. Le roi se nommait Açoka 阿輸柯 ; il régnait sur le Jambudvīpa ; il avait un grand dais blanc qui couvrait l'univers. C'est à cette époque que la grande Assemblée se brisa et se dispersa. Dans cette Assemblée brisée et dispersée, il y eut en tout quatre catégories : l'assemblée des Grands Royaumes 大國 (Mahārāṣṭra, les Marathes ?), l'assemblée des Limites extérieures 外邊 (Prācya), l'assemblée des Bahuçrutīya 多聞, l'assemblée des Grandes Vertus 大德 (litt. Mahāguṇa, traduit ordinairement Bhadanta). Ces quatre grandes assemblées discutèrent cinq sortes de causes (因緣, *nidāna* ou *hetupratyaya*) qu'avaient instituées les hérétiques... En méditant et en analysant ces cinq points, elles se divisèrent en deux écoles. »

Version de Hiuan-tsang (662 p. C.) (1), intitulée *Yi pou tsong louen louen* 異部宗輪論, *Çāstra de la roue de la filiation des différentes écoles*. TT. *ib.*, 76a, 13 sq. Plus de cent ans après le *parinirvāṇa*, Açoka régnait à Kusumapura 俱蘇摩城 (ancien nom de Pāṭaliputra). « En ce temps, la grande Assemblée de la Loi du Buddha se brisa pour la première fois, c'est-à-dire que, pour avoir discuté les cinq choses de Mahādeva 大天 et n'avoir pas été d'accord, les quatre assemblées se divisèrent en deux écoles, celle des Mahāsāṅghika 大衆 et celle des Sthavira 上座. Quelles étaient les quatre assemblées ? La première, l'assemblée des Dragons-Eléphants 龍象 (Nāga) ; la deuxième, l'assemblée des Pien-pi 邊鄙 (*pien*, « limite, frontière », — *pi*, « pays frontière, paysan, vil ») ; la troisième, l'assemblée des Bahuçrutīya 多聞 ; la quatrième, l'assemblée des Grandes Vertus. »

Commentaire à la précédente, intitulé *Yi pou tsong louen chou ki* 異部宗輪論述記, par K'ouei-ki 窺基. TKS, A, LXXXIII, 3, 217a sq. L'auteur déclare (211b 下, 11) qu'ayant contribué lui-même à la préparation de cette version, « il a reçu les instructions [de Hiuan-tsang] au fur et à mesure de la traduction, puis les a rédigées afin qu'elles fussent transmises (述) par écrit (記). » Ses explications se prévalent donc de l'autorité de Hiuan-tsang (2). Je résumerai celles qui se rapportent aux quatre assemblées. 1° « Assemblée des Nāga » est un terme métaphorique désignant la secte (流) de Mahādeva ; *nāga* implique l'idée d'une puissance irrésistible (« en s'appuyant sur la force

(1) Sur cette date, cf. *K'ai-yuan lou*, TT. XXXVIII, 4, 71a, et l'introduction du commentaire de K'ouei-ki.

(2) D'après K'ouei-ki, Vasumitra était un bodhisattva de l'école des Sarvāstivādin et composa son ouvrage dans les quatre cents ans après le *parinirvāṇa*. Sur les différents auteurs qui portèrent ce nom, cf. Minaev, *Recherches*, p. 195 sq., et Watters, *Travels*, I, p. 274-275.

du roi et des ministres, ils outrageaient la sainte Assemblée ») et d'une opiniâtreté difficile à vaincre ; ils furent les « chefs », les originateurs (首) de la dispute et du schisme qui s'ensuivit. 2° *Pien pi tchong* désigne les disciples de Mahādeva qui, sans être des originateurs de disputes ni posséder une puissance irrésistible, suivaient et soutenaient son parti ; *pien* implique que leurs idées dépassaient les « limites » de la raison et *pi* qu'ils étaient dépourvus de tout mérite. 3° L'assemblée des Bahuçrutīya comprenait les profanes (凡 夫, *pṛthagjana*), ceux qui étudiaient encore (學 者, *çaikṣa*) mais observaient les défenses et dont déjà la science était vaste ; les auxiliaires, les amis, les associés des saints. 4° L'assemblée des Grandes Vertus n'était autre que celle des saints (聖, *ārya*), des possesseurs du fruit du quatrième degré, c'est-à-dire des Arhats. Après cette première explication, K'ouei-ki mentionne la suivante : 1° Les Nāga excellaient dans la pratique du Vinaya. Ils étaient impavides comme des *nāga*. Ils représentaient l'école d'Upāli (litt. « ils étaient apprentis dans les études d'Upāli » 近執之學徒也). 2° Les Pien-pi, violateurs du Vinaya, ignorants, profanes, étaient de l'espèce (類) de Mahādeva. 3° Les Bahuçrutīya excellaient à réciter et à observer les sūtras ; ils représentaient l'école d'Ānanda. 4° Les Grandes Vertus étaient les maîtres de tous les grands *çāstra* d'Abhidharma ; ils représentaient l'école de Pūrṇamaitrāyaṇī[putra] 滿慈 [1]. Une troisième explication se rapproche de la première : 1° Les Nāga étaient des originateurs de disputes, des violateurs des défenses, aussi redoutables que des *nāga* dans le Saṅgha. 2° Les Pien-pi étaient des sourds, des muets (sots), dont les idées dépassaient les bornes de la raison. 3° Les Bahuçrutīya observaient les défenses et agissaient en se fondant sur ce qu'ils avaient entendu. 4° Les Grandes Vertus étaient les saints doués de la sagesse.

Ting-pin des T'ang, TKS, A, LXVI, 1, 38ª 下 [2], cite la version de Hiuan-tsang en faisant suivre les noms des assemblées des notes suivantes : 1° Assemblée des Dragons-Eléphants : assemblée des maîtres en Vinaya. 2° Assemblée des Pien-pi : assemblée de Mahādeva. 3° Assemblée des Bahuçrutīya : assemblée des maîtres en sūtras. 4° Assemblée des Grandes Vertus : assemblée des maîtres en *çāstra*. Puis il ajoute : « La première est celle de Mahādeva, pareil à un éléphant (*nāga*) qui s'écarte des lois ; la deuxième est celle des disciples de Mahādeva ; la troisième est celle des profanes observant les défenses ; la quatrième est l'assemblée des saints. »

---

(1) D'après Hiuan-tsang, *Vie*, trad. Julien, p. 157, lors du premier Concile, Ānanda récita les Sūtras, Upāli le Vinaya, mais Kaçyapa l'Abhidharma. On sait d'autre part que Pūrṇa joua dans ce Concile un rôle assez important (*Cullavagga*, XI, 1, 11 ; Beal, *Four lectures*, p. 79-80 ; etc.) ; il est considéré comme celui des dix grands disciples qui excellait à exposer la Loi (*Bukkyō daijiten*, p. 922). A Mathurā, Pūrṇamaitrāyaṇīputra était vénéré par les « sūtristes » (*Si yu ki*, trad. Julien, II, p. 209).

(2) Dans son ouvrage cité *infra*, p. 57.

Dans son *Nikāyabhedavibhaṅgavyākhyāna*, Bhavya ou Bhāvaviveka (VI[e] siècle) (¹) dit que cent soixante ans après le *parinirvāṇa*, alors que Dharmāçoka régnait à Kusumapura, un schisme se produisit à cause de certaines questions sujettes à controverse, et l'Eglise se divisa en deux écoles. « D'après d'autres », cent trente-sept ans après le *parinirvāṇa*, le roi Nanda *et* Mahāpadma (*sic*) réunit tous les différents saints à Pāṭaliputra... A cause des cinq points, il se produisit un grand schisme dans l'Assemblée. Les Sthavira nommés Nāga, Sāramati (ou Sthiramati) (²) et Bahuçrutīya préconisèrent les cinq points et y conformèrent leur enseignement.... Alors les religieux se divisèrent en deux écoles (³).

Voici maintenant les auteurs tibétains.

Bu-ston (XIV[e] siècle). « D'après certains, cent trente-sept ans après le Buddha, sous le règne des rois Nandin et Mahāpadma, dans la ville de Paṇḍupura, il se produisit des troubles parmi les *bhikṣu*, par suite de l'incarnation du démon dans la personne de Bhadra, et du temps des Sthavira Nāgasena (⁴) et Manoratha (⁵) eut lieu une scission en écoles (⁶). »

Ža-lu (XIV[e]-XV[e] siècles) (⁷). Texte identique à celui de Bu-ston pour le fond, et mentionnant également Nāgasena et Manoratha (⁸).

(¹) Version tibétaine, Cordier, *op. cit.*, XC, 12 ; je la résume d'après la traduction de Rockhill, dans *Life of the Buddha*, pp 182 et 186-187 ; cf. aussi La Vallée Poussin, dans *ERE*, VI, 183. Sur Bhavya = Bhāvaviveka, v. Schiefner, ad Tāranātha, p. 136, n. 2 ; Burnouf, *Introduction*, p. 560 ; *Si yu ki*, trad. Julien, II, p. 111 ; Peri, *BEFEO*, XI, 381-383.

(²) *Yid-brtan-pa*, « ayant l'esprit ferme » ; id. ap. Tāranātha, f. 44. La *Mahāvyutpatti*, CLXXVIII, 11, donne les équivalences Sthiramati = Blo-brtan = 意堅. Mais cette source n'a guère d'autorité, et ces traductions tibétaines peuvent aussi bien rendre Sāramati. Or M. Peri, *BEFEO*, XI, 348-355, a montré que d'après les sources chinoises il faut distinguer : 1° Sāramati, 堅意 ou 堅慧, 娑囉末底, qui vécut dans les 600 ou les 700 ans p. B. ; 2° Sāramati ou Sthiramati, 堅意, successeur et commentateur de Vasubandhu ; 3° Sthiramati, 安慧, 悉恥羅末底, VI[e] siècle. C'est le nom du dernier, semble-t-il, que Tāranātha, ff. 99, 101, 107, 123, traduit par Blo-gros-brtan-pa, c'est-à-dire différemment du nom du schismatique, de même que la traduction chinoise de Sthiramati diffère de celle de Sāramati ; ce qui porterait à préférer cette dernière restitution pour le nom du schismatique.

(³) D'après Vasilev, *Buddhismus*, p. 226, n. 6, Bahuçrutīya serait à comprendre, dans ce passage, comme une épithète des noms Nāga et Sāramati.

(⁴) *Klu'i-sde*. C'est la traduction de Nāgasena dans la liste des Arhats. *Sde* traduit régulièrement *sena* dans les noms propres.

(⁵) *Yid-oṅ*. Un personnage de ce nom paraît avoir été contemporain de Vasubandhu. Cf. Vasilev, *Buddhismus*, p. 219 ; Watters, *Travels*, I, p. 212-213 ; Takakusu, *T'oung pao*, 1904, p. 284.

(⁶) Trad. Vasilev, ad Tāranātha, p. 298.

(⁷) Né en 1374, occupa à partir de 1436 la chaire fondée par Atiṣa au monastère de Dgal-ldan. Cf. C. de Körös, *Grammar of the Tibetan language*, p. 188, et S. C. Das, *JASB*, LVIII, 1 (1889), p. 61.

(⁸) Cité par Waddell, *art. cit.*, p. 230. Ce texte est extrait du *gsuṅ-bum* de Ža-lu ; ce titre désigne des collections analogues aux *yu lou* 語錄 chinois, mais beaucoup plus développées (cf. Vasilev, *Mélanges asiatiques*, II, p. 353).

Tāranātha (1608 p. C.). « Sous le règne de Nanda... le savant *bhikṣu* Nāga commença à faire des éloges répétés des cinq points et, le schisme des religieux étant devenu plus grand, il se divisèrent en quatre écoles... » « Le fils de Nanda, Mahāpadma, donna l'hospitalité à tous les religieux. Le successeur du Sthavira Nāga, le *bhikṣu* Sāramati (ou Sthiramati), proclama de nouveau les cinq points, et par là augmenta la discorde ; et les quatre écoles commencèrent peu à peu à se subdiviser en dix-huit (1). »

On voit que Nāgasena n'apparaît que chez Bu-ston, copié par Ża-lu. Quelle qu'ait été la valeur des étranges noms ou sobriquets des premières subdivisions de la communauté, géographique, ethnique, linguistique (2) ou même mythologique, il est clair qu'elle tomba vite dans l'oubli. Les traducteurs chinois les rendent tous différemment, et les interprétations de Hiuan-tsang, rapportées par K'ouei-ki et Ting-pin, sont plus ou moins désespérées. Kumārajīva en fait peut-être des noms de personnages, et Bhavya sûrement, ainsi que les auteurs tibétains. De ceux-ci, Tāranātha reproduit à peu près Bhavya. Bu-ston paraît suivre une tradition différente. Ou bien son texte est-il altéré ? Ou encore a-t-il pris des libertés avec celui de Bhavya, et puisé par exemple, pour identifier le mystérieux Nāga, dans la liste des Arhats, sûrement connue au Tibet à son époque ? Quoi qu'il en soit, il semble inutile d'entrer dans des considérations chronologiques pour écarter tout rapprochement entre Nāgasena le schismatique et l'interlocuteur de Ménandre, et, à plus forte raison, entre Ménandre et le roi Nanda (3).

III. — L'auteur du *Trikāya-çāstra*.

Les disciples de Hiuan-tsang mentionnent à plusieurs reprises un Nāgasena mahāyāniste, auteur d'un *Trikāya-çāstra*. J'ai trouvé à son sujet les textes suivants dans le Supplément du Canon de Kyōto.

Yuan-ts'ö 圓測 (613-696) (4), *Kiai chen mi king chou* 解深密經疏, commentaire à la version de Hiuan-tsang du *Sandhinirmocana-sūtra*. TKS. A.

---

(1) Trad. Schiefner, pp. 53, 55.

(2) C'est ce que semble suggérer Bu-ston, trad. Vasilev, *loc. cit.*

(3) Quant à l'opuscule tibétain moderne cité par Waddell, *art. cit.*, et dans lequel un roi Ānanta, originaire du Bengale, est converti par « le Sthavira Nagasena, venu d'Urumuṇḍa » (lisez : Vipulapārçva ; cf. *supra*, p. 47, n. 2), ce dernier nom suffit à montrer qu'il s'agit d'une légende relative à l'Arhat.

(4) D'après le *Song kao seng tchouan*, k. 4, TT. XXXV, 4, 84a, Yuan-ts'ö fut, parmi les disciples de Hiuan-tsang, un rival de K'ouei-ki. En subornant le portier, il réussit à s'introduire au Ts'eu-ngen sseu 慈恩寺, surprit les explications données à K'ouei-ki par le maître sur sa nouvelle version du *Wei che louen* 唯識論 (Nj. 1197 ou 1240) et s'empressa de les divulguer au Si-ming sseu 西明寺. Vers 683-685, Yuan-ts'ö fut nommé traducteur officiel de textes bouddhiques ; il composa plusieurs commentaires, dont seul le *Kiai chen ming king chou* est conservé. Une notice gravée en 1115 sur son stūpa funéraire indique les dates de sa naissance et de sa mort et apprend qu'il était le petit-fils d'un roi de Silla (cf. *infra*, p. 57, n. 6).

XXXIV, 4, 293[b] 上, 13 sq. L'auteur étudie la question suivante : L'enseignement du Buddha existe-t-il en tant que paroles réelles du Buddha ou en tant que « reflet » de ces paroles chez les auditeurs ? « La substance du saint enseignement du Tathāgata est constituée par quatre *dharma*, appelés 1° des sons, 2° des ensembles de dénominations, 3° de phrases et 4° de mots (¹). [Si l'on considère] ces quatre sortes de *dharma* comme ayant été prononcés par le Tathāgata lui-même, on les appelle matière originale (本質) ; [Si on les considère] en tant que transformations de l'idéalité universelle (識, *vijñāna*) chez ceux qui les entendent, on les appelle reflet (影). Les dogmes [des différentes écoles] relatifs à l'existence respective et à la distinction de la matière originale et du reflet peuvent se résumer en quatre phrases : 1° [L'enseignement] existe en tant que [matière] originale et n'existe pas en tant que reflet. [Suit un exposé des théories soutenues sur ce point par les Sarvāstivādin, les Mahāsāṅghika, les Bahuçrutīya, etc.] 2° Le reflet existe et [la matière] originale n'existe pas. Or [il y eut] Na-k'ia-si-na 那伽犀那 — cela signifie Dragon-armée (Nāgasena) — ; c'est l'auteur du *Trikāya-çāstra* 三身論 anciennement traduit. Il exposait que dans le fruit de Buddha il n'y a que véritable identité (眞如 *bhūtatathatā*) et sagesse de véritable identité (眞如智, *bhūtatathatābodhi*) (²), sans aucune qualité constituée par des particularités (相, *lakṣaṇa*) grossières telles que la forme ou le son. Les maîtres en *çāstra* Kien-houei 堅慧 (Sāramati) et Kin-kang-kiun 金剛軍 (Vajrasena) se rallient tous deux à cette interprétation ; le maître en *çāstra* Kien-houei, c'est l'auteur du *Pao sing louen* 寶性論 anciennement traduit ; [il était originaire] du Nord des cinq Indes (³). »

(¹) 名句文身. D'après le *Bukkyō-daijii*, p. 626 上, on appelle « corps » (身 *kāya*) des groupes de noms, de phrases et de mots au nombre minimum de deux.

(²) D'après le *Bukkyō jirin* 佛敎辭林, p. 737, le fruit de Buddha est l'effet des causes ou œuvres qui permettent de devenir Buddha ; quand on l'obtient, on possède la « *bodhi* du fruit de Buddha » 佛果菩提. A cause de ce terme, j'ai traduit par *bodhi* le mot 智, qui peut rendre aussi *prajñā* et *jñāna*.

(³) Sur l'identification de Kien-houei, cf. Peri, *BEFEO*, XI, 350-352. Son [*Kieou king yi cheng*] *pao sing louen* 究竟一乘寶性論 (Nj. 1236) fut traduit par Ratnamati en 508 p. C. : on voit que cette « ancienne traduction » n'était guère que d'un siècle et demi antérieure à l'époque de Yuan-ts'ö. D'après Fa-tsang 法藏 des T'ang, qui le rattache doctrinalement à Açvaghoṣa, il aurait vécu dans les 700 ans p. B. Le même Fa-tsang place Vasubandhu dans les 900 ans ; si donc on admet avec M. Peri que Vasubandhu ne dépassa pas le milieu du IV[e] siècle, Sāramati vécut approximativement dans la première partie du II[e] siècle p. C. Fa-tsang le dit originaire de l'Inde centrale. Selon Paramārtha, « à la fin des 500 ans après le Nirvāṇa du Buddha, le bodhisattva Nāgārjuna composa un *Fa houa louen* ; au commencement des 600 ans, Kien-yi 堅意 (Sāramati) composa un commentaire de ce *çāstra*. » On lui attribue également le *Ta cheng fa kiai wou tch'a pie louen* 大乘法界無差別論 (Nj. 1258 et 1318). D'après le *Tche-yuan lou*, k. 9, TT. XXXVIII, 8, 74[b]-75[a], un de ses ouvrages (Nj. 1258 et 1318) n'existe pas dans le Canon tibétain ; quant à l'autre (Nj. 1236), ce catalogue

Dans le même commentaire (302^{a} 上, 11 sq.), Yuan-ts'ö fait une autre allusion à Nāgasena. Il cite le passage suivant du *Buddhabhūmisūtra-çāstra* (1) : « Les expressions : J'ai entendu et : Prononcé par le Buddha [figurant au début des sūtras] s'interprètent comme suit : 1° Par la force de la causation supérieure (*adhipatipratyaya*) du vœu originel de compassion du Tathāgata, les particularités de la lettre et du sens naissent dans l'esprit des auditeurs. Quoique ces particularités tirent leur origine immédiate de la force des bonnes racines des auditeurs eux-mêmes, cependant, par rapport à leur causation supérieure, on emploie l'expression : Prononcé par le Buddha ; et pour montrer comment, par la force de la faculté auditive, elles se manifestent par transformation dans la pensée des auditeurs, on dit : J'ai entendu. 2° Autre interprétation. Par la force de la causation supérieure du vœu originel des auditeurs doués de bonnes racines, les particularités de la lettre et du sens naissent dans l'esprit du Tathāgata. Comme ces particularités tirent leur origine de bonnes racines produites par les bienfaits du Buddha envers autrui, on dit : Prononcé par le Buddha ; et quoique l'esprit des auditeurs ne les tienne pas [du Buddha], cependant il semble que le Buddha les ait manifestées distinctement ; c'est pourquoi l'on dit : J'ai entendu » Puis il ajoute : « Des théories des deux maîtres citées par le *Buddhabhūmisūtra-çāstra*, la première est celle de Na-k'ia-si-na, qui n'admettait pas que le fruit de Buddha comportât forme ni son ; la seconde... est celle du [maître de la Loi du] Tripiṭaka de la grande dynastie T'ang (Hiuan-tsang) et du bodhisattva Fa-hou 法護 (Dharmapāla) (2). »

K'ouei-ki 窺基 (632-682), *Ta cheng a-p'i-ta-mo tsa tsi louen chou ki* 大乘阿毗達磨雜集論述記, commentaire au *Mahāyānābhidarmasamyuktasaṅgīti-çāstra* de Sthiramati, traduit par Hiuan-tsang (Nj. 1178) et qui est lui-même un commentaire au *Mahᵒabhᵒsaṅgīti-çāstra* d'Asaṅga (Nj. 1199) (3). TKS, A, LXXIV, 4, 303^{a} 上, 15 sq. L'auteur expose que le

---

se borne à en transcrire le titre sanskrit : *Mahāyānottaratantra-çāstra*. Que sa doctrine se rattache à celle de l'Açvaghoṣa du *Çraddhotpāda-çāstra* plutôt qu'à celle de Nāgārjuna, c'est ce qui ressort du titre de ses ouvrages et du texte même qui nous occupe (cf. *infra*, p. 63, n. 2). Il s'y rallie à l'idéalisme absolu et non au système Madhyamaka. Toutefois la tradition de Paramārtha n'est pas sans intérêt : elle montre qu'on le tenait pour un des fondateurs du mahāyānisme.

Quant à Vajrasena, il est à peine connu. M. Peri (*loc. cit.*, p. 353, n. 1, et p. 386) en fait par hypothèse un proche successeur de Vasubandhu ; aucun de ses ouvrages n'a été traduit en chinois.

(1) Nj. 1195. TT. XIX, 11, 14 , 15-18.

(2) Auteur « brillant dans le Mahāyāna comme le soleil et la lune », mort vers 560 p. C. Cf. Peri, *loc. cit.*, p. 379, 383.

(3) Le commentaire de K'ouei-ki est connu sous le titre abrégé de 對法論疏, « commentaire à l'*Abhidharma-çāstra* ». Comme on l'a vu plus haut (p 49), les mots 述記 indiquent qu'il s'agit de notes prises aux cours de Hiuan-tsang.

« reflet » de la substance du *çāstra* chez les auditeurs peut être compris de quatre façons. 1° D'après Bhāvaviveka et Nāgārjuna (¹), ou encore d'après le *Prajñāpradīpa-çāstra* (Nj. 1185) (²), bref d'après l'école des Mādhyamika, l'enseignement n'a pas de substance du point de vue transcendant, tous les *dharma* étant irréels ; c'est seulement du point de vue vulgaire qu'on peut le différencier en formes telles que : *pada*, *varga*, *prakara*[*ṇa*], *çāstra*. 2° Selon le *Yoga-çāstra*, la substance de l'enseignement comprend deux éléments : la lettre et le sens, celle-là servant d'appui à celui-ci. 3° Théorie « du maître en *çāstra* Nāgasena 龍軍, d'après laquelle il n'y a pas de substance, *et cætera*... la substance de l'enseignement étant constituée par les sons produits par transformation dans l'esprit des auditeurs ». 4° Théorie de Dharmapāla 法護, Jinaputra 勝子, Bandhuputra 親子 et autres (³).

Un passage presque identique au précédent se trouve dans le *Ta cheng fa yuan yi lin tchang* 大乘法苑義林章 de K'ouei-ki, TKS, B, II, 5, 394ᵃ.

K'ouei-ki, *Tch'eng wei che louen chou ki* 成唯識論述記, commentaire au *Vijñāptimātratāsiddhi-çāstra* de Dharmapāla et autres, traduit par Hiuan-tsang (Nj. 1197). TKS, A, LXXVII, 1, 2ᵃ 上. Autre allusion au maître en *çāstra* Nāgasena, à propos du même dogme.

Fa-tsang 法藏 (643-712) (⁴). *Houa yen king t'an hiuan ki* 華嚴經探玄記, commentaire à l'*Avataṃsaka-sūtra* traduit par Buddhabhadra (Nj. 87).

(¹) 依淸辨明龍猛. Il faut lire 明 pour 朋 ; cf. la traduction 分別明 du nom de Bhāvaviveka

(²) M. Peri, *loc. cit.*, p. 382, note, a montré que cet ouvrage est de Bhāvaviveka (VIᵉ siècle).

(³) Sur Jinaputra et Bandhuputra, maîtres du VIᵉ siècle se rattachant à l'école d'Asaṅga et de Vasubandhu, auteurs de Nj. 1201 et 1195, cf. Peri, *loc. cit.*, pp. 378-387.

(⁴) Sur la biographie de Fa-tsang, troisième patriarche chinois de l'école Avataṃsaka, cf. Peri, *loc. cit.*, p. 350, n. 1 (où il faut lire 712 pour 710), et, pour plus de détails, Kametani Seikei 龜谷聖馨 et Kōno Hōun 河野法雲, *Kegon hattatsu shi* 華嚴發達史 (Tōkyō, 1913), p. 182-189. Il nous importe de savoir s'il fut en rapports avec Hiuan-tsang ou ses disciples. D'après le *Song kao seng tchouan*, k. 5, TT. XXXV, 4, 88ᵇ, il aurait, au début de sa carrière, traduit des sūtras sous la direction de Hiuan-tsang, puis l'aurait quitté par suite de divergences d'opinion survenues entre eux au cours de leurs travaux. Les auteurs japonais précités déclarent ce témoignage du *Song kao seng tchouan* inadmissible pour des raisons chronologiques. Selon son biographe coréen Tchoi Tchi-ouen 崔致遠, TKS, B, 乙, VII, 3, 262ᵃ 下, Fa-tsang se retira en 659 au T'ai-po chan 太白山, dans l'actuel Chen-si, et y résida « quelques années » avant de rentrer à Tch'ang-ngan où il devint le disciple de Tche-yen 智儼, mort en 668. Hiuan-tsang mourut en 664 : rien n'empêche d'admettre, semble-t-il, que Fa-tsang ait fréquenté son école avant de se rallier à celle de Tche-yen. D'autre part, une biographie basée sur celle de Tchoi Tchi-ouen, mais plus détaillée, est incluse dans le *Fa kiai tsong wou tsou lio ki* 法界宗五祖略記 de Siu-fa 續法 des Ts'ing, compilation relative aux cinq premiers patriarches de l'école Avataṃsaka (TKS, B, 乙, VII, 3, 273ᵇ 上). On y apprend qu'en 680 ou 681 Fa-tsang

TKS, A, IV, 1, 43[b] 上. Même sujet. Quatre théories. 1° Celle du Hīnayāna, soutenue par Dharmatrāta et autres : l'enseignement original existe seul et il n'y a pas de « reflet ». 2° Tous deux existent. C'est la doctrine « initiale » du Mahāyāna, soutenue par Dharmapāla et autres. 3° Seul le « reflet » existe. C'est la doctrine « finale » (ou « définitive »), soutenue par les maîtres en çāstra Nāgasena, Sāramati et autres. Le saint enseignement n'est qu'un reflet, une apparence (影像) dans la pensée des êtres vivants. C'est pourquoi il est dit dans l'*Avataṃsaka-sūtra* : aucun Tathāgata n'énonce la Loi ; c'est seulement dans la mesure où ils se manifestent par transformation (*nirmāṇakāya*) qu'ils l'énoncent ; le corps de la Loi (*dharmakāya*) des Tathāgata est inconcevable, sans formes, sans particularités, sans analogies ; ils ne manifestent des apparences formelles que pour convertir tous les êtres vivants. 4° Ni l'un ni l'autre n'existent. C'est la doctrine « soudaine », de Nāgārjuna et autres (¹).

Cheng-tchouang 勝莊 (VII[e]-VIII[e] siècles) (²). *Fan wang king* [*p'ou-sa kiai pen*] *chou ki* 梵網經[菩薩戒本]述記, commentaire à la version de

---

traduisit des sūtras et des *çāstra* avec divers religieux, dont l'un est appelé 大乘基法師 ; or ce nom désigne K'ouei-ki (cf. la préface du *Pan-jo sin king yeou tsan*, TKS, B, 乙, XXIII, 1, 90[a] 上, 17). Enfin le *Song kao seng tchouan*, k. 4, 84[a], 14, nous le montre collaborant dès 703, sous la direction de Yi-tsing, avec Fa-pao 法寶 que le même ouvrage appelle « un pied spirituel de l'école de Hiuan-tsang » (cf. aussi *Che men tcheng t'ong*, k. 8, TKS, B, 乙, III, 5, 456[a]). Il eut donc certainement des rapports, sinon avec Hiuan-tsang lui-même, du moins avec ses disciples directs.

On connait plusieurs autres Fa-tsang, notamment deux sous les T'ang. L'un, natif de Wou hien 吳縣 (Sou-tcheou au Kiang-sou), vécut de 637 à 714 ; on trouvera son inscription funéraire dans le *Kin che lou pou* 金石錄補 de Ye Yi-pao 葉奕苞, ap. *Chō wen tseu kieou* 涉聞梓舊, k. 12, 7[a-b]. L'autre, issu d'une famille confucianiste de Nan-k'ang 南康 (Kiang-si), mourut en 825 ou 826, âgé de 82 ans (*Lieou hio seng tchouan*, k. 10, TKS, B, 乙, VI, 4, 393[a]). (Le *Lieou hio seng tchouan*, plus complètement *Sin sieou k'o fen lieou hio seng tchouan* 新修科分六學僧傳, en 30 k., n'est pas des Song comme l'annonçait la table de TKS, cf. *T'oung-pao*, 1912, p. 493, n. 1, mais des Yuan comme l'a dit M. Peri, *BEFEO*, XI, 176. Le manuscrit en fut achevé par T'an-ngo 曇噩 en 1349 et imprimé au Tchö-kiang entre 1363 et 1366. La « postface » du prince impérial Wei 魏 des Song du Sud, qui précède cet ouvrage dans TKS, se rapporte en réalité à une réédition du *King-tö tch'ouan teng lou* 景德傳燈錄 de Tao-yuan 道原 [Nj. 1524 ; présenté au trône en 1006], que fit exécuter ce prince en 1179. Le *Lieou hio seng tchouan* contient des biographies sommaires, mais très nombreuses [1270, dit l'auteur dans sa préface], de religieux bouddhistes ayant vécu des Han à la fin des Song. Ils sont classés d'après les branches d'« études » 學 dans lesquelles ils se distinguèrent, chacune de ces branches comportant à son tour deux « sections » 科. Ce recueil n'offre guère d'intérêt en qui concerne les maitres illustres, mais donne des renseignements utiles sur un certain nombre de personnages peu connus ou inconnus par ailleurs.)

(¹) Sur les « cinq doctrines » de l'école Avataṃsaka, cf. Fujishima, *Le bouddhisme japonais*, pp. 65-68. La cinquième est la doctrine « complète ».

(²) Religieux du Tch'ong-yi sseu 崇義寺 qui collabora avec Fa-pao, dès 703, aux travaux de traduction dirigés par Yi-tsing (*Song kao seng tchouan*, k. 4, 84[a]).

Kumārajīva du *Brahmajāla-sūtra* (Nj. 1087). TKS. A. LX. 2. 104b 下. L'idée (*vijñāna*) constituant la substance de l'enseignement est-elle propre à celui qui l'énonce ou aux auditeurs ? 1° Aux auditeurs ; c'est la doctrine « de Na-k'ia-si-na (Dragon-Armée) qui dit qu'il n'y a dans le fruit de Buddha aucune qualité de son ». 2° A l'énonciateur ; doctrine de Ngan-houei 安慧 (Sthiramati) (1). 3° A tous deux : doctrine de Dharmapāla.

Ting-pin 定賓 (2), [*Sseu fen liu chou*] *che tsong yi ki* [四分律疏]飾宗義記, commentaire au commentaire de Fa-li 法礪 (569-635 p. C.) (3) du Vinaya des Dharmaguptaka (Nj. 1117). TKS, A, LXVI, 3, 293a 上. Interprétations du mot : Entendu, dans : Ainsi ai-je entendu. 1° Interprétations d'ordre concret (依事釋). Est-ce l'oreille ou le *vijñāna* qui entend ? Sont-ce les sons ou les dénominations qui sont entendues ? Diverses théories des deux Véhicules. 2° Interprétations d'ordre métaphysique (依理釋). Il y en a deux, toutes deux basées sur la doctrine de l'idéalité universelle (*vijñānamātra*). « La première est celle de Na-k'ia-si-na (Dragon-Armée) ; c'est l'auteur de l'ancien *Trikāya-çāstra*. Il disait que dans le fruit de Buddha il n'y a que véritable identité et véritable sagesse, sans aucune qualité constituée par des particularités grossières telles que la forme ou le son. Ainsi dit la tradition. » La seconde est celle de Dharmapāla, Bandhuprabha 親光 (4) et autres.

J'ai traduit les uns après les autres ces textes presque identiques, parce que de leur monotonie même on retire une impression bien nette : aucun de leurs auteurs n'eut accès au *Trikāya-çāstra*, traduit ou non ; tous répètent dans les mêmes termes une « tradition », comme dit Ting-pin, et comme tous (5) furent des disciples de Hiuan-tsang ou se trouvèrent en rapports avec lui-même ou ses disciples, il est très vraisemblable que cette tradition avait été rapportée d'Inde par le maître : il devait la rappeler volontiers à ses auditeurs du Ts'eu-ngen sseu, la leur ressasser même, si l'on peut dire, comme un « cliché » professoral. Aussi bien, le sujet d'un tel ouvrage ne pouvait lui être indifférent, puisqu'il avait lui-même composé en sanskrit, pour le roi Kumāra de Kāmarūpa en Assam, un *Trikāya-çāstra* en trois cents *çloka* (6).

---

(1) Cf. Peri, *loc. cit.*, p. 349, 355, 383-384. Ce célèbre auteur vécut à Valabhi au VIe siècle.

(2) Religieux des T'ang, auteur d'un autre commentaire, intitulé *Sseu fen pi-k'ieou kiai pen chou* 四分比丘戒本疏, au Pratimokṣa des Dharmaguptaka (Nj. 1155), TKS, A, LXII, 1. Je n'ai pu trouver aucun renseignement sur sa biographie.

(3) *Siu kao seng tchouan*, k. 22, TT. XXXV, 3, 100a. Son *Sseu fen liu chou* en 20 k. se trouve dans TKS, A, LX, 3-5.

(4) Contemporain de Dharmapala et de Sthiramati. Cf. Peri, *loc. cit.*, p. 387, n. 5.

(5) Sauf peut-être Ting-pin, dont la biographie est inconnue ; mais il reproduit à quelques mots près le premier passage de Yuan-ts'ö ; et on a vu plus haut qu'il cite l'ouvrage de Vasumitra dans la version de Hiuan-tsang.

(6) Ce fait n'est mentionné ni dans le *Si yu ki*, ni dans la biographie de Houei-li 慧立, terminée par Yen-ts'ong 彥悰 en 688 et commentée par Houei-lin et K'o-hong dans

On cherche en effet vainement la trace de cette « ancienne traduction » dans les catalogues bouddhiques, si peu coutumiers de pareils silences qu'on

---

leurs Glossaires, k. 83 et 26, ni dans celles du *Ta T'ang nei tien lou*, k. 51, ou du *Kou kin yi king t'ou ki*, k. 4. Voici ce qu'on lit dans celle de Tao-siuan, ap. *Siu kao seng tchouan* (achevé entre 664, date de la mort de Hiuan-tsang qui y est mentionnée, et 667, date de la mort de Tao-siuan), k. 4, TT. XXXV, 2, 106^{b} : « Ensuite [un hérétique converti et devenu missionnaire, cf. Julien, *Vie*, p. 223-227] se rendit dans le territoire de l'Inde orientale, dans le royaume de Kāmarūpa 迦摩縷多 (lire 波). Comme la coutume, dans ce royaume, était de croire à toutes les doctrines hétérodoxes à la fois, les communautés sectaires y comptaient plusieurs myriades [d'adhérents]. Quoique la Loi du Buddha fût vastement répandue, elle n'avait pas encore atteint cette région. Le roi servait les *deva* et les esprits; il aimait et appréciait les systèmes religieux; il ne faisait qu'écouter les hommes sages, sans mettre en question la perversité ou la correction [de leurs doctrines], honorant uniformément tous ces hommes. Comme il commençait à s'imprégner de la Loi du Buddha et était sur le point de la servir en la répandant et en la mettant en lumière, [le missionnaire] se rendit auprès de lui pour lui ouvrir l'esprit et le convertir. Etant arrivé auprès de ce roi, il vanta la portée incomparable [de l'intelligence de Hiuan-]tsang, la pureté et l'étendue de sa divine pensée. Ayant entendu cela, le roi Kumāra 童子 souhaita pouvoir recevoir [Hiuan-tsang] face à face; il lui envoya des délégués qui vinrent l'inviter ; il s'y reprit par trois fois ; alors [Hiuan-tsang] alla. Lorsqu'il arriva et que tous deux se virent, on eût dit d'anciennes connaissances ; paroles et idées furent échangées sans interruption ; et ainsi passèrent la fin d'une lune et le quinzième jour d'une nouvelle lune. En ce temps, les [adeptes des] sciences hérétiques se réunirent comme des nuées et prièrent le roi de trancher une discussion [publique]. A peine discours et arguments furent-ils engagés que les pervers furent renversés comme des herbes. La vénération du roi s'accrut, et pour la première fois la porte de la Loi s'ouvrit en lui. Il demanda à interroger sur les mérites des Buddha ; [Hiuan-] tsang fit l'éloge des trois Corps des Tathāgata, profitables aux créatures ; c'est pourquoi il composa un *Trikāya-çāstra* 三身論 en trois cents *çloka* 頌, afin de le donner au roi. Celui-ci dit : Il n'y eut jamais rien de pareil ! Et il coiffa [adopta] le bouddhisme et y prit son refuge et son appui. » D'après une autre biographie, incorporée au *K'ai-yuan lou*, k. 8, TT XXXVIII, 4, 72^{a}, cet ouvrage serait devenu célèbre en Inde : « Puis encore, le roi Kumāra 拘摩羅, de l'Inde orientale, fut converti par [Hiuan-]tsang. Lorsque la porte de la Loi s'ouvrit en lui pour la première fois, il demanda à interroger sur les mérites de tous les Buddha, etc. [comme *supra*]. Le trésor de vérités de ces trois *çāstra* [1° *Houei tsong louen* 會宗論 en trois mille *çloka*, composé à Nalanda, cf. Julien, *Vie*, p. 219 ; 2° *P'o ngo kien louen* 破惡見論 en seize mille *çloka*, composé en Orissa, cf. *ib.*, p. 226, où mille est une faute pour seize mille ; dans les autres biographies, cet ouvrage est intitulé *Tche* 制 *ngo kien louen* ; 3° *Trikāya-çāstra*] était subtil et profond. Ils se répandirent abondamment dans les cinq Indes ; par eux l'on sut que sa connaissance exemplaire de la Voie était éclatante et glorieuse et sa pratique de la vertu élevée et brillante ; en trois hivers, la réputation de ses *skandha* de science parcourut dix mille *li* ; tous les savants de l'Inde exaltèrent ses mérites éminents. » (Même texte dans la biographie identique du *Tcheng-yuan lou*, TT. *ib.*, 6, 61^{b}-68^{a}.) Enfin la biographie de Ming-siang 冥詳 des T'ang, intitulée *Ta T'ang kou san tsang Hiuan-tsang fa che hing tchouang* 大唐故三藏玄奘法師行狀, TKS, B, 乙, XXIII, 1, 79^{a} 下, présente encore une rédaction différente : « [L'hérétique converti] se rendit dans l'Inde orientale, auprès du roi Kumāra 拘摩羅, qu'il entretint des mérites du maître de la Loi. L'ayant entendu, le roi se réjouit fort ; il envoya des délégués

est porté à se demander si le mot « traduit », chez Yuan-ts'ŏ, n'est pas un lapsus, et s'il ne s'agissait pas simplement d'un « ancien » ouvrage, comme le

qui vinrent inviter [Hiuan-tsang]; les délégués du roi s'y reprirent par trois fois; alors [Hiuan-tsang] alla. En ce temps, il avait justement l'intention de s'en retourner [en Chine]; ses paquets étaient faits. Les *bhadanta* 大德 et la foule des disciples de Nalanda l'engageaient tous à rester. Le maître de la Loi pensa: « Ces sutras et ces *çāstra* [que j'ai réunis] sont peu nombreux et incomplets; mon idée originale était de les prendre pour les répandre; je ne puis réaliser mon ancienne pensée; à coup sûr, je ne saurais consentir [à rester]. » Alors il prit congé et partit. Emportant sūtras et images, il se rendit chez le roi Kumāra. Par le passé, dans ce royaume, on ne pratiquait pas encore la Loi du Buddha; on croyait beaucoup à la doctrine des brâhmanes hérétiques. Lorsque le maître de la Loi y arriva et s'y établit, les partis hérétiques s'assemblèrent comme des nuées et demandèrent au roi à rencontrer [Hiuan-tsang] en une conférence, afin d'éprouver qui vaincrait et qui serait vaincu. A peine le maître de la Loi se fut-il mis à merveilleusement discuter, que les pervers furent renversés comme des herbes. La vénération du roi s'accrut. En termes humbles, il demanda à poser une question: Je désirerais que vous me fissiez connaître d'où dérivent les mérites de tous les Buddha. Le maître de la Loi fit au roi l'éloge des trois Corps des Tathāgata, profitables aux créatures; c'est pourquoi il composa alors un *Trikāya-çāstra* en trois cents *gāthā* 偈 »

J'ajoute quelques renseignements sur cette dernière biographie. Elle figure en tête d'une collection de documents biographiques sur Hiuan-tsang, 玄奘三藏師資傳叢書, en 2 k., publiée dans la dernière boîte de TKS par MM. Saegi Teiin 佐伯定胤 et Nakano Tatsue 中野達慧. Le texte de la biographie est suivi d'une notice où le moine japonais Kenpō 賢寶 déclare l'avoir acquis en 1394: « La *Tradition sur la transmission de la Loi par le grand maître*, ajoute-t-il, cite et utilise le texte de cette biographie; les deux textes concordent; celui-ci en est d'autant plus précieux » (大師付法傳, 被引用行狀文, 彼此符合, 尤可珍重之也; 被 ne rend pas un passif, mais la forme honorifique japonaise *-raru* ou *-raru*). Je ne sais quelle biographie Kenpō entend par cette *Tradition*; pour le passage cité plus haut, par exemple, la rédaction de Ming-siang diffère de celle de toutes les autres biographies connues.

La même collection comprend de plus: 1° Un texte inscrit en 839 sur le stūpa funéraire de Hiuan-tsang, qui avait été transféré en 669 à trente *li* au Sud de Tch'ang-ngan; on y trouve une assez longue notice biographique rédigée, à la prière du religieux Ling-kien 令檢, par le haut fonctionnaire Lieou K'o 劉軻. 2° Seize *Mémoriaux et rapports* de Hiuan-tsang, dont une copie manuscrite fut publiée en fac-similé par M. Naitō Torajirō en 1910 (cf. Pelliot, *T'oung-pao*, 1912, p. 482-494). 3° Une inscription rédigée, à la prière du même Ling-kien, par Li Hong-k'ing 李宏慶, et gravée en 830 sur le stūpa funéraire de K'ouei-ki, reconstruit l'année précédente à côté de celui du maître. 4° Une inscription non datée, rédigée par Li Yeou 李乂 et se rapportant à la biographie de K'ouei-ki; le texte est suivi d'une notice du religieux japonais Zenju 善殊, datée de 788. 5° Un éloge en vers de K'ouei-ki, attribué à T'ai-tsong 太宗 des T'ang, mais à tort, car cet empereur mourut en 649 et il est question dans le texte des « cent volumes de commentaires » composés par K'ouei-ki, né en 632. Le texte est suivi d'une notice où le Japonais Seisan 清算 déclare l'avoir copié à Lo-yang, en se rendant au Wou-t'ai chan, en 984, c'est-à-dire sous T'ai-tsong des Song: c'est par cet empereur que fut sans doute rédigé l'éloge. D'après ces deux derniers textes, K'ouei-ki serait mort en l'année *jen-wou*, 2e de l'ère *yong-chouen*; mais cette date cyclique correspond à la 1re année *yong-chouen* = 682, et d'après toutes les autres sources, c'est bien en 682 que mourut K'ouei-ki. 6° Un éloge en vers d'un portrait de K'ouei-ki, non daté, par Kiang

veut Ting-pin. Les deux termes nous laissent du reste dans une égale perplexité en ce qui concerne la date du *Trikāya-çāstra* (1). A la doctrine de son auteur sont rattachées celles de Sāramati (Ier-IIe s. p. C. ?), mais aussi (par Yuan-ts'ö) celle de Vajrasena qui semble avoir vécu au moins deux siècles plus tard. D'ailleurs l'analogie des doctrines n'implique pas un rapprochement dans le temps. Observons cependant que Sāramati et Vajrasena sont toujours mentionnés à la suite de Nāgasena, dont la doctrine paraît être considérée comme originale.

Notons d'autre part la singularité de cette doctrine. Non qu'elle soit remarquable en elle-même. L'état de Buddha est toute identité, toute idéalité, ne comporte aucun attribut sensible : il s'agit d'un des Trikāya, du Corps de la Loi tel que le conçoivent les idéalistes ; Fa-tsang le nomme expressément et, dans son jargon d'école, attribue avec raison une telle théorie au mahāyānisme « définitif ». Mais pourquoi, de ces attributs, un seul et toujours le même est-il mis en cause, la voix énonçant l'enseignement ? On pourrait songer à la cinquième thèse de Mahādeva, relative à la « production de la Voie par la parole (2) » ; mais d'après toutes les traditions cette « production » se rapporte aux fidèles, aux saints, aux arhats, non aux Buddha (3). Il est néanmoins surprenant

---

Man-tch'ang 江滿昌 des T'ang. 7° Une préface du *Pan-jo sin king yeou tsan* 般若心經幽贊 de K'ouei-ki (TKS, A, XLI, 3), non datée, par Miao Chen-jong 苗神容 des T'ang. 8° Une inscription gravée sur une stèle attenante au stūpa funéraire de Houei-tchao 惠沼, mort en 714, et rédigée par le célèbre poète et auteur d'inscriptions Li Yong 李邕 (678-747 ; Giles, *Biogr. Dict.*, n° 1242), qui fut le disciple de K'ouei-ki et de P'ou-kouang. Le texte est suivi d'une notice de Zenju, datée de 788. 9° Une inscription gravée sur un nouveau stūpa funéraire de Yuan-ts'ö (*supra*, p. 52, n. 4), construit à côté de celui de Hiuan-tsang en 1115 ; le texte en fut rédigé et calligraphié par Song Fou 宗復.

(1) Comme on l'a vu ci-dessus, p. 53 n. 3, « anciennement traduit » (舊翻) paraît signifier simplement traduit antérieurement au renouveau des études bouddhiques déterminé par Hiuan-tsang. Un terme analogue (舊譯) est couramment employé par Hiuan-tsang lui-même, ou, par exemple, par Hiuan-ying, pour désigner les traductions ou transcriptions de termes techniques ou de noms propres à l'« ancienne » mode, par opposition à celles de l'école de Hiuan-tsang, plus rigoureuses

(2) Pour les différentes rédactions, voir La Vallée Poussin, *The five points of Mahādeva and the Kathāvatthu*, *JRAS*, 1910, p. 421-423.

(3) Les quatre premières thèses se rapportent nettement aux arhats ; c'est à eux aussi que Minaev, *Recherches*, p. 207, rapporte la cinquième ; au contraire, M. de La Vallée Poussin, *loc. cit.* et *Bouddhisme, opinions sur l'histoire de la dogmatique*, p. 253, etc., veut la rapporter aux Buddha. Mais son interprétation me paraît difficile à admettre.

La tradition, sur ce point, des Sarvāstivādin, se rattachant aux Sthavira c'est-à-dire aux adversaires des Mahāsaṅghika et de Mahādeva, nous est connue par la *Mahāvibhāṣā* (cf Watters, *Travels*, I, p. 267). Mahādeva y est représenté comme un véritable monstre, parricide, amant et assassin de sa mère, tueur d'arhats ; l'origine de chacune de ses thèses est expliquée par une anecdote qui en constitue en même temps le commentaire. La première de ces anecdotes se retrouve exactement dans le commentaire

qu'après l'auteur du *Trikāya-çāstra* soit presque immanquablement nommé Sāramati, de même que ce nom (ou celui de Sthiramati) est rattaché à celui de

---

à *Kathāvatthu*, II, 1 (trad. Aung et Rhys-Davids, p. 111; nouvelle preuve de l'identité de la thèse attribuée dans le *Kathāvatthu* aux Pubbaseliya et aux Aparaseliya, avec la cinquième de Mahādeva). Voici le texte de la cinquième (trad. Hiuan-tsang, k. 99, TT. XXII, 4, 97[a-b]) : « Mais, quoique ce Mahādeva eût commis tous les péchés, comme toute bonne racine n'était pas encore tranchée en lui, plus tard, au milieu de la nuit, il réfléchit à la gravité de ses péchés : où lui faudrait-il subir les douleurs intenses [qu'il méritait] ? Pressé par l'inquiétude et la crainte, il s'écria à plusieurs reprises : O douleur ! Les disciples habitant dans le voisinage furent surpris de l'entendre ; le matin, ils lui demandèrent s'il se portait bien. Mahādeva répondit : Je suis fort heureux. Les disciples lui demandèrent : Pourquoi donc la nuit passée t'es-tu écrié : O douleur ? Alors il leur déclara : J'appelais la Voie sainte ; vous n'avez pas à vous en étonner. Car, la Voie sainte, si l'on ne crie pas sa douleur et si l'on n'appelle pas la vie (召命) avec une extrême sincérité, ne se manifeste jamais. C'est pourquoi, la nuit passée, je me suis écrié à plusieurs reprises : Ô douleur ! — Voilà ce qu'on appelle l'origine (等起 *samutthāna*) de la cinquième hérésie. Ensuite Mahādeva réunit les cinq choses hérétiques qu'il avait exposées précédemment et fit une stance... » La plupart des auteurs chinois se rangent à la même interprétation. Ainsi Ki-tsang 吉藏 des Souei (549-623), dans son *San louen hiuan yi* 三論玄義, k. 下, TKS, A, LXXIII, 3, 182[a] 上, explique ainsi la cinquième thèse : « Cependant, lors de l'obtention de la Voie, il y a *aussi* [des cas où] elle se manifeste par la parole. Ainsi Çariputra, au moment où il prononçait une stance, obtint immédiatement le Fruit initial. » Ting-pin des T'ang, TKS, A, LXVI, 1, 38[a]-39[a], cite la *Mahāvibhāṣā* et la même glose que Ki-tsang d'après le commentaire de Paramārtha à l'ouvrage de Vasumitra, 眞諦部執疏 (cf. *supra*, p. 48, n. 1), d'où il résulte que cette interprétation était aussi celle de Paramārtha (499-569).

Une autre tradition est attestée par K'ouei-ki, d'après Hiuan-tsang. Dans son commentaire au *Yogācārabhūmi-çāstra*, 瑜伽師地論略纂, k. 1, TKS, A, LXXV, 1, 72[a-b], il expose parallèlement les interprétations de la cinquième thèse favorables et hostiles à Mahādeva : « Mahādeva interprétait [sa cinquième thèse] en disant : Lorsque les pratiques (習 *vāsana*) antérieures ont été accomplies pendant de nombreuses existences et qu'on approche du moment d'éprouver un Fruit, parce que l'enseignement prononcé par un Buddha, exposant la Douleur, la Vacuité, etc. (ajouter : l'Impermanence, l'Inexistence du moi.... et le reste des seize aspects, *ākāra* 行相, des quatre Nobles Vérités, cf. *Mahāvyutpatti*, LXIV), est entendu, alors on entre dans la Voie, on éprouve et obtient un Fruit de sainteté. C'est pourquoi, dans la plupart [des cas], la manifestation et l'obtention du Fruit dépendent des paroles d'un Buddha. La sainte Voie se produit aussi lorsqu'étant accablé de douleur ou prononce soi-même des paroles d'accablement. — Tous les maîtres calomnient Mahadeva, disant qu'ayant commis des crimes, mais ses bonnes racines n'étant pas encore tranchées.... » (Suit l'anecdote de la *Mahāvibhāṣā*.) Ainsi, même lorsque la « parole » est rapportée aux Buddha, il s'agit encore de ses effets chez les fidèles.

De plus, l'argumentation de M. de la Vallée Poussin ne me semble pas parfaitement logique. Il déclare (*JRAS*, *loc. cit.*) 1° que les Mahāsānghika admettaient les cinq thèses de Mahādeva, par conséquent celle-ci : « la Voie se produit par la parole », 2° qu'ils soutenaient que « les Buddha ne disent même pas non, car ils sont toujours concentrés ». Du rapprochement de ces deux opinions, il résulte clairement que la première ne pouvait se rapporter aux Buddha.

Nāga le schismatique par Bhavya et Tāranātha. Or les commentateurs chinois représentent les Nāga comme les partisans de Mahādeva ; et ceux-ci n'étaient autres que les Mahāsāṅghika, qui soutenaient entre autres dogmes, d'après Vasumitra, que « les Buddha n'énoncent pas de dénominations, car ils sont toujours en extase (1) », et que l'on considère généralement comme les précurseurs du mahāyānisme. Bhavya était lui-même un mahāyāniste appartenant à l'école de Nāgārjuna (2), dont Sāramati, selon Paramārtha, fut un proche successeur et un commentateur (3). Enfin, les Nāga jouent un rôle insigne dans les légendes sur les origines du mahāyānisme. Nāgārjuna devait son nom à un Nāga (4) ; il est même appelé Nāga tout court dans une prophétie du Buddha (5) ; c'est d'un Nāga qu'il reçut les « sūtras développés et profonds (6) », notamment l'*Avataṃsaka* (7). D'après Tāranātha, un de ses disciples s'appelait Nāgabodhi

---

(1) Vasumitra, *op. cit.*, version tibétaine, trad. Vasilev : « [Les Buddha] ne nomment rien par des noms, car ils se trouvent éternellement absorbés en eux-mêmes [la traduction de M. de La Vallée Poussin, citée à la fin de la note précédente, n'est pas confirmée par les versions chinoises] ; cependant ils s'entretiennent avec les êtres vivants au moyen de noms et de mots déterminés. » Version de Kumārajīva : « Il n'y a rien qu'il énonce par la parole ; il unifie constamment sa pensée ; la multitude des êtres vivants, sans [différences d'] espèces, sans nombre, tous entendent du Tathāgata les explications qu'il énonce. » Version de Paramārtha : « Les paroles qu'émet le Tathāgata font toutes que la multitude des êtres vivants donnent naissance à des pensées d'amour et de joie. La pensée du Tathāgata se trouve éternellement dans la paix et le calme de la contemplation, sans mouvement. » Version de Hiuan-tsang : « Jamais le Buddha n'énonce de dénominations, etc., car il est toujours dans la fixation (de la pensée, *samādhi*). Mais les créatures disent qu'il énonce des dénominations, etc., et bondissent de joie. » Interprétation de K'ouei-ki : « Cette école dit que tous les Buddha révèlent et énoncent la Loi à l'aventure (任運) ; il ne leur est pas nécessaire de réfléchir sur les dénominations, phrases, mots, etc. Des dénominations, phrases, etc. sublimes se créent d'elles-mêmes à l'aventure, leur permettant d'énoncer l'enseignement conformément à la raison. Parce qu'ils sont toujours dans la fixation, ils ne réfléchissent pas sur les dénominations, etc. Mais ceux qui entendent la Loi disent que les Buddha révèlent et énoncent la Loi en pratiquant cette réflexion sur les dénominations, etc. Cet enseignement en paroles conformes à la raison, se manifestant devant eux, leur cause une joie profonde ; ils bondissent ; ils observent sans limites l'enseignement.... »

(2) Il était connu surtout comme le commentateur du *Madhyamaka-çāstra* (Watters, *Travels*, II, p. 222 sq. ; Peri, *BEFEO*, XI, p. 382, note).

(3) *Supra*, p. 53, n. 3.

(4) « Il accomplit la Voie par le fait d'un dragon ; c'est pourquoi l'on associa à son nom le mot dragon ; et son surnom fut : Dragon-arbre. » *Long-chou p'ou-sa tchouan* 龍樹菩薩傳, TT. XXIV, 9. 103^{b} et 104^{b} ; *Fou fa tsang yin yuan tchouan* 法付藏因緣傳, *ib.*, 107^{a}.

(5) Cf. Appendice II.

(6) Mêmes sources que *supra* n. 4. Cf. Vasilev, *Buddhismus*, p. 119.

(7) Cf. les références ap. Kametani Seikei et Kōno Hōun, *op. cit.*, p. 23, notamment le *Houa yen king tchouan ki* 華嚴經傳記 de Fa-tsang, TKS, B, 乙, VII, 3, 241^{b}, où il est dit qu'au témoignage de Paramārtha, c'est-à-dire au VIe siècle, cette tradition était répandue dans les contrées occidentales.

ou Nāgabuddhi, et un autre, dont le vrai nom était Tathāgatabhadra, fut connu sous celui de Nāgāhvaja, « parce qu'il s'était rendu sept fois dans le pays des Nāga » (1). A mon avis, c'est parmi ces personnages plus ou moins nébuleux que doivent être relégués, non seulement le Sthavira Nāga de Bhavya et le Sthavira Nāgasena de Bu-ston, mais aussi le problématique auteur du *Trikāya-çāstra* : Hiuan-tsang avait recueilli une tradition circulant à son époque parmi les mahāyānistes indiens sur un inventeur du dogme des trois Corps.

Il va sans dire que cette tradition prendrait une certaine importance si l'on était en droit d'identifier l'auteur du *Trikāya-çāstra* avec le contemporain de Ménandre. C'est ce que la plupart des bouddhistes japonais n'hésitent pas à faire. Il en résulte que Nāgasena leur apparaît comme un précurseur, avec plusieurs siècles d'avance, de l'auteur du *Mahāyānaçraddhotpāda-çāstra*, Açvaghoṣa ou autre, qui créa ou plutôt constitua définitivement le dogme de la « production causale de l'identité absolue » (2), fondement de toute la métaphysique idéaliste (3). Reste à prouver le mahāyānisme du *Milindapañha*. Quelques Japonais l'ont tenté (4), mais là il m'est tout à fait impossible de les suivre. La doctrine du *Milindapañha* est toute proche de celle des Āgama-Nikāya, et si

---

(1) Tāranātha, ff. 68-69. C'est même à ce dernier que Tāranātha attribue l'*Ode aux trois Corps* (*Sku-gsum-la-bstod*) dont la version incorporée dans le Tanjur sous le même titre tibétain et le titre sanskrit de *Kāyatraya-stotra* (Cordier, *Catalogue*, I, 15) y est attribuée à Nagārjuna (Klu sgrub ; cf. A. de Staël-Holstein, *Bull. Ac. imp. des Sc. de St. Pét.*, 1911, I, p. 837-845, et, sur la version chinoise exécutée par Fa-hien à la fin du Xe siècle, Ed. Chavannes et S. Lévi, *Revue de l'histoire des religions*, p. 7-21). Il existe aussi dans le Kanjur un petit *Sūtra des trois Corps*, prononcé par le Buddha (Csoma-Feer, *Analyse*, p. 274 ; trad. Rockhill, *Life of the Buddha*, p. 200-202).

(2) *Bhūtatathatāpratītyasamutpāda*, 眞如縁起. Le Corps de la Loi des Buddha est bien conçu dans le *Çraddhotpādā-çāstra*, de même que par l'auteur présumé du *Trikāya-çastra*, comme identique à la *bhūtatathatā*, ou à la sagesse pure de toute différenciation, comme dépourvu de toute particularité sensible (trad. Suzuki, p. 96, 97, 103 et surtout p. 108 = TT. XVIII, 10, 32b, 10-12).

(3) *Tetsugaku daijisho* 哲學大辭書 (1912), p. 2900 ; *Bukkyō daijii* (1916), p. 2883 下 ; *Bukkyō daijiten* (1917), p. 1798-9 ; etc.

(4) Cf. Maeda Eun 前田慧雲, *Histoire du bouddhisme mahāyāniste* 大乘佛敎史論 (Tōkyō, 1903), p. 122-127. L'auteur se borne à renvoyer au texte sur le Nirvāṇa (v. ch. § xcxv) ; de ce passage « et d'autres pareils », il conclut qu'« en lisant attentivement ce dialogue », on ne peut manquer d'y reconnaître des éléments mahāyānistes ; puis vient l'argument de fond : si Nagasena exposa la théorie hīnayāniste de la négation du moi, c'est par contrainte et pis-aller, parce qu'il lui fallait convertir un profane, un païen, un roi grec, un débutant, auquel convenait seule cette doctrine élémentaire ou « initiale ». Le même raisonnement était en vogue il y a quinze siècles (*infra*, p. 65, n. 3)... Quant à M. Hari Kanenori 堀謙德, dans un article sur *La géographie des lieux où enseignèrent les maîtres en çāstra de l'Inde*, *Shigaku zasshi*, vol. XIX, p. 1157-1160, il déclare tout uniment que « le maître en çastra Long-kiun, ou Na-k'ia-si-na, ou encore Na-sien, convertit le roi Ménandre en lui prêchant la doctrine mahāyāniste ».

l'on y trouve des éléments mahāyānistes, ils sont très faibles et ne s'affirment nettement qu'en un passage (¹).

IV. — Le « maître ancien » de Vasubandhu.

Un Nāgasena est mentionné par Vasubandhu dans la dernière section de son *Abhidharmakoça*, intitulée « Réfutation de ceux qui soutiennent l'existence du moi » (破執我品), c'est-à-dire des Vatsīputrīya. On sait que Vasubandhu défend le système des Sarvāstivādin, corrigé par celui des Sautrāntika. Il commence par écarter en quelques mots (²) la doctrine grossière faisant du moi une entité réelle distincte des *skandha*, au lieu d'une apparence produite par leur continuité, puis il aborde celle des Vatsīputrīya, plus subtile: selon eux, le *pudgala* existe, mais il n'est par nature ni identique aux *skandha* ni différent d'eux. « De même on ne peut faire de feu sans bois, mais le feu et le bois ne sont ni différents ni identiques ; car s'ils étaient différents le bois ne brûlerait pas, et s'ils étaient identiques le brûlé ne serait autre que le brûlant. » En bon *sautrāntika*, il montre à la lumière des *sūtra* que le *pudgala* n'est qu'un synonyme des cinq *skandha*. Mais alors, répliquent ses adversaires, pourquoi le Buddha a-t-il comparé ces derniers à un fardeau dont on peut se charger et se décharger et le *pudgala* à celui qui le porte (³) ? pourquoi a-t-il déclaré hérétique de nier l'existence de créatures nées sans parents, par transformation spontanée (化生 *aupapāduka*) ? pourquoi enfin n'a-t-il pas révélé explicitement l'identité de l'âme (命 *jīva*) et du corps ? A cette dernière question, Vasubandhu répond qu'en effet le Bienheureux fut interrogé sur ce point par un partisan de l'existence de l'âme (⁴) ; or l'âme n'existe pas plus que le *pudgala* ; comment donc discuter

---

(¹) Telle est aussi l'opinion de M. Tokiwa Daijō 常盤大定, dans *Encyclopædia Japonica*, vol. VII (1916), p. 1229-1230 : « Les commentateurs chinois font [de l'interlocuteur de Ménandre] l'auteur d'un *Trikāya-çāstra* et lui attribuent une doctrine différente de celle des représentants de l'école de Nagarjuna ; mais ce point n'a pas été étudié de près... La doctrine [du *Milindapañha*] ne comporte qu'une faible part d'éléments pouvant être appelés mahāyānistes ; toutefois on y trouve quelques passages fort remarquables, notamment un paragraphe relatif au « salut par la force étrangère ». Cet ouvrage est un document important pour l'histoire du bouddhisme au IIᵉ siècle avant l'ère chrétienne dans l'Inde du Nord-Ouest. » Il va sans dire, en effet, que cette question n'a été approfondie par aucun des auteurs japonais cités ci-dessus.

(²) Version de Paramārtha, k. 22, TT. XXIII, 2, 32ᵇ sq. ; version de Hiuan-tsang, k. 30, TT. XXII, 10, 105ᵇ sq.

(³) *Saṃ. Nik.*, vol. III, p. 25-26 = *Saṃ. Āg.* TT. XIII, 2, 15ᵇ 16ᵃ.

(⁴) « D'une chose distincte et réelle appellée vie » (Paramārtha) ; « d'un *puruṣa* (士夫) intérieur dont la nature est réelle et non vide, appelé vie » (Hiuan-tsang). Cet hérétique est évidemment le Vacchagotta du *Saṃ. Nik.*, vol. IV, p. 400, et de la version de Guṇabhadra du *Saṃ. Āg.*, TT. XIII, 3, 101ᵃ (婆蹉種), appelé Vatsaputra (ou Vatsīputrīya) dans la version des Ts'in, *ib.* 5, 63ᵇ (犢子).

de leur identité avec le corps ? De même on ne saurait révéler si les poils de la tortue sont durs ou souples. « Les anciens maîtres de jadis ont délié ce nœud », poursuit l'auteur, et il met en scène le *bhadanta* Nāgasena (1), un arhat, et le roi Ménandre (2), son visiteur, qui le questionne sur l'identité de l'âme et du corps : « C'est là un point qui ne saurait être révélé !.. Les fruits des manguiers de votre palais sont-ils âcres ou doux ? — Il n'y a pas de manguiers dans mon palais. Puis-je dire si les fruits en sont âcres ou doux ? — Il n'y a pas d'âme. Comment dirais-je si elle est identique au corps ou non (3) ? »

M. Sylvain Lévi a fait remarquer que le sens de cette citation est conforme à la doctrine du *Milindapañha*, mais qu'aucun passage correspondant ne se retrouve dans nos versions pālie ou chinoise. On pourrait en conclure que la tradition recueillie par Vasubandhu est indépendante du *Milindapañha*, dont la valeur historique recevrait ainsi un commencement de confirmation. Mais la preuve que cette citation est empruntée à une autre recension du même ouvrage nous est fournie par un second texte, où sont cités à la fois l'apologue des manguiers et des passages figurant dans nos deux versions. Ce texte, intitulé *Avadāna de la discussion du roi Nan-t'o* 難陀 *et de Na-k'ia-sseu-na* 那伽斯那, est incorporé dans le *Tsa pao tsang king* 雜寶藏經, traduit en 472, peu après l'époque présumée de Vasubandhu, par le religieux sérindien (ou indien) Ki-kia-ye 吉迦夜 (4). Il comprend les paragraphes suivants (5) :

---

(1) Paramartha : Na-k'ia-sseu-na 那伽斯那 ; Hiuan-tsang : Dragon-armée.

(2) Paramārtha : Min-lin-t'o 旻隣陀 ; Hiuan-tsang : Pi-lin-t'o 畢隣陀.

(3) Cette citation fut signalée par Burnouf (*Introduction*, p. 570), d'après le commentaire de Vasumitra à l'*Abhidharmakoça*, dont Rhys Davids publia le texte sanskrit dans *JRAS*, 1891, p. 476-478. Le texte même de Vasubandhu a été retrouvé dans les versions chinoises et traduit par M. Sylvain Lévi (*Comptes rendus de l'Ac. des Inscr.*, 1893, p. 232-237). Trois commentaires à la version de Hiuan-tsang, par trois de ses disciples, Chen-t'ai 神泰, Fa-pao 法寶 et P'ou-kouang 普光, nous sont parvenus. Les gloses de ces deux derniers auteurs à notre passage (TKS, A. LXXXV, 5, 431b 上 et LXXXIV, 5, 518a 下 ; celle de Chen-t'ai est perdue) sont par malheur d'une extrême platitude : l'un constate qu'il suffit de le lire pour le comprendre, et l'autre que dans les pays occidentaux les manguiers poussaient dans la campagne, hors des palais ! — Cet apologue ne satisfait pas les adversaires de Vasubandhu, qui demandent encore pourquoi le Buddha ne révéla pas formellement à son interrogateur hérétique l'absolue inexistence de l'âme. Parce qu'il considéra, réplique Vasubandhu, l'état d'esprit (*āçaya* 阿世耶) de cet homme, qui appelait « âme » la continuité des *skandha* : s'il lui eût affirmé l'inexistence de l'âme, l'hérétique serait retombé de plus belle dans l'hérésie, car il n'avait pas encore approfondi le principe de l'origine conditionnée (*pratītyasamutpāda*) ; son « calibre » intellectuel (器) n'était pas suffisant pour qu'il reçût l'enseignement de la bonne Loi en une si large mesure. Cf. p. 63, n. 4.

(4) Nanjo restitue ce nom, par hypothèse, en Kimkara (« serviteur »). Il est traduit par Ho-che 何事, « Quelle affaire ? » (*Li tai san pao ki*, k. 9, 63a ; *K'ai-yuan lou*,

1. Nan-t'o demande à un vieux bhikṣu si l'on obtient la voie en sortant du monde ou en y restant ; sur sa réponse, il le confond. Correspond à I, 38 de la v. p., § XXVIII de la v. ch.

2. Orgueil de Nan-t'o ; épisode du vase de lait caillé. Manque dans les deux versions.

3. Episode de la porte basse. *Id.*

4. Episode de la nourriture grossière et exquise. *Id.*

5. Nan-t'o pose la même question qu'au § 1 ci-dessus ; Na-k'ia-sseu-na le confond. *Id.*

6. Apologue des manguiers. Cité par Vasubandhu. Ici le roi ne demande pas si l'âme (« la vie ») est identique au corps, mais si le moi est permanent ; Nāgasena réplique que, le moi n'étant pas, la question de sa permanence ne se pose pas. Les termes sont changés (*pudgala* pour *jīva*), mais il s'agit toujours de nier la réalité d'un principe personnel permanent (6).

7. Conservation de la « vie » ou « racine de la vie » (命, 命根, *jīva, jīvitendriya*) aux enfers. Correspond à III, 4, 4 de la v. p., § LXXXI de la v. ch.

8. Comment le soleil, dont la forme est toujours la même, peut-il être plus ou moins chaud ? Manque dans les deux versions (7).

---

k. 6, 55ª), qui correspondrait à Kiṃkārya. Phonétiquement, on aboutirait plutôt à Kekaya (* kʸĕt-kʸā-'ā). D'après les catalogues précités, Ki-kia-ye était originaire des régions occidentales 西域, terme désignant généralement la Sérinde ; d'après le *Fo tsou t'ong ki*, de l'Inde 西天 (occidentale par rapport à la Chine, et non de l'Inde de l'Ouest comme traduit Chavannes, *Cinq cents contes*, III, p. 1, note ; c'est dans le premier sens que ce terme est employé dans le *Fo tsou t'ong ki*, p. ex. k. 53, TT. XXXV, 9, 138ᵇ, 5-6). Comme Ki-kia-ye vécut chez les Wei du Nord, qui se trouvaient en rapports étroits avec l'Asie centrale, il fut plus vraisemblablement d'origine sérindienne, et la transcription de son nom recouvre sans doute une forme non sanskrite.

(5) TT. XIV, 10, 39ᵇ-40ª. Trad. Takakusu, *JRAS*, 1896, p. 17-21 ; Chavannes, *Cinq cents contes*, III, p. 100-124.

(6) Ce paragraphe offre quelques difficultés d'interprétation. Ainsi Chavannes fait dire à Nāgasena que « tout l'ensemble des cinq viscères réunis ne constitue pas le moi », ce qui est ambigu, car on pourrait comprendre : le moi n'est pas constitué par les *skandha* impermanents, doctrine contraire à celle du *Koça* et du *Milindapañha*. Ma traduction serait la suivante : « Maintenant je désire questionner sur les affaires à l'intérieur du corps (身中之事 = *kāyasaṃskārā*, cf. *infra*, trad. § XLII) ; le moi est-il permanent ou impermanent ? Répondez conformément à ma pensée. Nagasena demanda à son tour : Par exemple, les fruits des manguiers se trouvant dans le palais du roi sont-ils doux ou acides ? Le roi dit : [Pour ce qui est de votre] exemple, il n'y a aucun arbre de cette sorte dans mon palais ; comment pouvez-vous demander si mes fruits sont doux ou acides ? Nagasena dit : Maintenant, il en est de même du moi. Puisque [dans] l'ensemble des cinq *skandha* il n'y a point de moi indépendant (一切五陰既自無我), comment pouvez-vous demander si le moi est permanent ou impermanent ? »

(7) Une question analogue est posée au livre IV de la recension palie (Tr. 274) ; mais la réponse est différente.

Ces deux textes montrent qu'il a existé des recensions de notre ouvrage différentes de celle qui nous est parvenue en pāli et en chinois [1], et leur comparaison nous enlève notre dernier espoir de trouver une mention du Nāgasena du *Milindapañha* indépendante du *Milindapañha*.

VI. — VALEUR DOCTRINALE DE L'OUVRAGE.

Il reste à montrer qu'un dépit de quelques opinions japonaises l'ouvrage n'est pas mahāyāniste. L'invraisemblance de ces opinions ressort dès l'abord du traitement de faveur que lui ont accordé les Sthavira, de son classement dans la section hīnayāniste du Canon chinois, et du fait que les plus fameux docteurs du Petit Véhicule, Vasubandhu au Nord, Buddhaghoṣa au Sud, puisèrent à son trésor d'images pour illustrer leurs démonstrations. Toutefois le Corps de la Loi est nommé dans la version pālie, et certains passages prêtent à discussion.

Nous n'oserions même affirmer, avec le regretté traducteur du texte pāli, que la doctrine de Nāgasena « s'écarte de l'ancienne Voie » [2]. Il invoque à ce propos des passages des derniers livres pālis, pour nous suspects, sur l'arhat en tant que *yogī* (livre VII) [3], sur la théorie des *dhutaṅga* (livre VI); il dit encore que la doctrine de la causalité n'est même pas mentionnée, alors qu'elle forme le sujet de plusieurs articles importants de la partie authentique, où, notamment, la formule de la série causale est énoncée sous deux formes différentes (v. p. II, 3, 1 et 4 ; v. ch. LXIV et LXVII).

I. — Buddhologie.

Le Buddha n'a été vu ni par Nāgasena ni par ses maîtres, lisons-nous aux paragraphes III, 5, 1 de la version pālie, LXXXVI de la version chinoise : est-ce à dire qu'il ne fut pas visible ? Les articles suivants nous renseignent sur ce point. Un de ses attributs est d'être insurpassé ; comment Nāgasena le sait-il, puisqu'il ne l'a pas vu ? Il le sait tout d'abord parce que « des hommes ayant atteint la Voie l'en entretiennent » (v. ch. LXXXVII) [4] ou qu'il « voit (*passitvā*) de grands auditeurs entrés dans le *parinibbāna* » (v. p. III, 5, 2) ; de même un homme qui n'a pas vu la mer en connaît « par ouï-dire » (v. ch.) l'immensité.

---

[1] C'est sans doute sur une de ces recensions que reposait la version chinoise du IIIe siècle en 4 k.

[2] T. W. Rhys Davids, *ERE*, t. VIII (1915), p. 631-633.

[3] Tr p. 366.

[4] De même les delices du *nibbāna* sont connus à ceux qui ne l'ont pas atteint par les paroles de ceux qui l'ont atteint (v. p. III, 4, 8 ; v. ch. LXXXV).

Or c'est dans les Suttas des Anciens que figure la comparaison célèbre du Buddha, en tant que « délivré », c'est-à-dire après le *parinibbāna*, avec « la mer profonde, incommensurable, insondable », et les rédacteurs de la version pālie n'ont pas manqué de glisser ici les épithètes consacrées des Nikāya ([1]). Il le sait surtout parce que le Buddha se survit en sa doctrine, comme l'inventeur de l'écriture dans les caractères écrits : « Celui qui voit le *dhamma* voit le Bienheureux, car le *dhamma* fut enseigné par le Bienheureux » (v. p. III, 5, 3) ([2]). Ici encore les termes mêmes de la version pālie se retrouvent presque identiques dans les Nikāya ([3]). Notons d'autre part que *dhamma* ne peut signifier que doctrine, enseignement : l'article suivant y joint la discipline (III, 5, 4 ; LXXXIX). Aussi est-il hors de doute que le même sens doit être donné à ce mot dans *dhammakāya*, qui va paraître dans la version pālie. Il s'agit cette fois (III, 5, 10 ; XCV) de définir la présence actuelle du Buddha, de le localiser en tant que *parinibbuta*, ou, selon l'expression elliptique de la version chinoise, d'établir « l'existence du *nirvāṇa* ([4]) ». On sait que pour ce qui touche à la survie du Buddha l'attitude des Anciens est essentiellement agnostique : « Il n'a pas révélé » de réponse précise à cette question. La formule du *Milindapañha* est également négative. D'après l'image courante, le Buddha s'est éteint comme une flamme ([5]) ; cela n'implique pas qu'il soit annihilé : on

---

([1]) *Saṃ. Nik.*, vol. IV, p. 376 : *Mahāyyo samuddo gambhiro appameyyo duppariyogāhoti*... *Rūpasaṅkhāya vimutto kho mahārāja tathāgato, gambhiro appameyyo duppariyogāho seyyathāpi mahāsammuddo* (id. ap. *Majjh. Nik.*, vol. I, p. 487). *Mil.*, Tr. 70 : *Mahanto kho mahāsamuddo gambhiro appameyyo duppariyogāho*. Dans la v. ch., il est seulement question des « grandes eaux de la grande mer ».

([2]) Pour *dhamma*, la v. ch., § LXXXVIII, donne un terme équivalant probablement à *dharma-vinaya*.

([3]) *Mil.*, Tr. 71 : *Yo dhammaṃ passati so bhagavantaṃ passati*. *Saṃ. Nik.*, vol. III, p. 120 : *Yo maṃ passati so dhammaṃ passati ; dhammaṃ passanto maṃ passati ; maṃ passanto dhammaṃ passati*. Cf. *Itivuttaka*, p. 91 : *Dhammaṃ passanto maṃ passati ; maṃ passanto dhammaṃ passati*.

([4]) « L'existence du *nibbāna* » est discutée d'une façon développée au livre IV du texte pāli (Tr. p. 315-328). Nāgasena commence par le comparer à la mer, car selon la caractéristique expression de Tr. p. 270 : « Le *nibbāna* existe — Mais quel est donc ce *nibbāna*, ô vénérable, *j'entends celui qui peut être expliqué par des comparaisons* ? » Tous deux sont incommensurables : la question de la quantité d'eau et du nombre de créatures contenues dans la mer ne se pose pas plus que celle de la forme visible du *nibbāna*, de ses aspects temporel, spatial ou de sa condition au point de vue du *karma* ; et cependant « il est » (*atthi*).

([5]) Le texte bouddhique le plus important où figure cette image est celui du *Majjh. Nik.*, vol. I, p. 487 (= *Saṃ. Āg.* TT. XIII, 3, 101[b] sq.) (trad. Warren, *Buddhism in Translations*, pp. 126-127). En voici le résumé. Le Buddha demande à Vaccha : « Si un feu brûlait devant toi, le saurais-tu ? — Oui. — Saurais-tu de quoi dépend ce feu ? — Du combustible. — S'il s'éteignait, saurais-tu qu'il est éteint (*nibbuto*) ? — Oui. — Mais si l'on te demandait dans quelle direction, Est, Ouest, Nord, Sud, ce feu éteint est parti ? — Une telle question ne se pose pas (*na upeti*). Le feu dépendait du combusti-

ne peut simplement lui assigner de lieu déterminé : « Le Buddha s'en est allé dans le *parinirvāṇa* ; on ne peut plus connaître son lieu. » En pāli : « Le Bhagavā est *parinibbuta*... On ne peut le désigner comme étant ici ou là ; *mais il peut être désigné par le* dhammakāya ; *car le* dhamma *a été enseigné par le Bhagavā* (¹). » Ainsi ce Corps de la Loi est

---

ble ; quand il n'y en a plus et que le feu manque d'aliment, on dit qu'il est éteint. — Il en est de même du Tathagata chez lequel sont supprimés les *khandha* par lesquels on pouvait le désigner. Le Tathāgata délivré des *khandha* est profond, incommensurable, insondable comme la grande mer. Il ne serait pas pertinent (*na upeti*) de dire qu'il renaît ni qu'il ne renaît pas, ni qu'il renaît et ne renaît pas à la fois, ni qu'il n'y a pour lui ni renaissance ni non renaissance. » — L'analogie du texte du *Milindapañha* est indéniable.

(¹) D'après M. de la Vallée Poussin, *Note sur les trois corps du Buddha*, *Muséon*, 1913, p. 261-262, le terme *dhammakāya* ne se rencontre, dans le Canon pāli, qu'en un texte de l'*Agañña-suttanta*, *Dīg. Nik.*, vol III, p. 84, § 9, qui peut se résumer ainsi : Ceux dont la naissance (*jacca*), le nom (*nāma*), l'ascendance (*gotta*) et le clan (*kula*) étaient différents, et qui ont abandonné leur famille pour entrer en religion, doivent s'appeler *samana* fils de Sakya. Si leur foi est profonde, ils peuvent se dire propres fils du Bhagavā, nés de sa bouche, nés de la Loi, formés par la Loi, héritiers de la Loi. Pourquoi ? « Parce que, ô Vāsettha, le Tathāgata peut être désigné comme ayant pour corps la Loi (*dhammakāya*) ou le Brahma (*brahmakāya*), les ayant pour essence (*dharmabhūta*, *brahmabhūta*). » Il existe de ce *suttanta* trois répliques chinoises assez divergentes, surtout les deux dernières : j'emprunte à chacune d'elles le passage correspondant au texte pāli précité.

1. *Dīrghāgama*, trad. Buddhayaças (412-413 p. C.). TT. XII, 9, 31ᵇ, 4-6. « Or, Vāsiṣṭa 婆悉吒, il faut que tu le saches : maintenant mes disciples, étant de clans (種姓) divers, d'origines différentes, sont sortis de leurs familles et ont cultivé la Voie dans ma Loi. Si quelqu'un te demande de quel clan tu es, tu lui répondras : je suis un *cha-men* (*çramaṇa*), un fils de la race des Çakya (釋種). Tu pourras aussi dire de toi-même : je suis de la race des *brāhmaṇa* (婆羅門種 ; éd. ch. : de la race des *çramaṇa* 沙門種), né de la bouche même [de la Loi ?], né d'une transformation de la Loi ; j'ai obtenu d'être pur dans le présent et resterai pur à l'avenir (allusion au *brahmacārya*). Pourquoi cela ? Le nom de grand Brahmā (ou Brahma) 大梵 est un surnom du Tathāgata. Le Tathāgata est l'œil du monde, la sagesse du monde, la Loi du monde, la rosée douce (*amṛta*) du monde, le maître de la Loi du monde. » (Cette suite d'épithètes correspond à une définition stéréotypée du Canon pāli ; cf. La Vallée Poussin, *ib.*, p. 262).

2. *Madhyamāgama*, trad. Saṅghadeva (ca. 397-398 p. C.). TT. XII, 6, 92ᵇ, 13-16. « O Vāsiṣṭa 婆私吒 ! Si des fils de telle parenté (族姓), de tel clan (種姓), de tel nom (種名), abandonnent leur parenté, se rasent la barbe et les cheveux, revêtent l'habit *kia-cha* (*kāṣāya*) ; animés d'une foi extrême, s'ils quittent leur maison et, sans famille, étudient la Voie à ma suite, ils doivent s'exprimer ainsi : Nous sommes des *brahmacārin* (梵志) ; nous sommes des fils du *deva* Brahma (梵天子), nés de sa bouche, des transformations du Brahma de Brahmā (梵梵所化). Pourquoi cela ? Ces fils de parentés [diverses] sont entrés dans ma Loi correcte et ma Discipline ; ils ont reçu ma Loi correcte et ma Discipline ; ils ont obtenu de parvenir à l'autre rive ; leurs doutes sont tranchés ; ils sont délivrés de l'erreur ; ils n'ont plus de précautions à

défini par l'enseignement même, qui lui est dénié dans toutes les citations du *Trikāya-çāstra* (1).

Voyons maintenant de quelle façon est conçu le Buddha, non plus après sa mort, mais vivant. Comment put-il posséder les signes des grands hommes, principaux et secondaires (ces derniers ne sont pas connus des Nikāya) (2), une couleur dorée et un nimbe lumineux, alors que ses parents en étaient dépourvus ? — Comme un lotus né dans la boue, « le Buddha naquit en ce monde et grandit en ce monde, mais il n'eut point de ressemblance avec les choses de ce monde » (v. ch. XCVII ; le texte pāli, III, 6, 3, est plus concis, peut-être tronqué). Il fut donc en même temps homme et surhomme ; en termes d'école, ses *dharma* furent à la fois mondains et supramondains (*laukika*, *lokottara*). C'est le point de vue de Vasubandhu (3). L'image elle-même est dans les Nikāya, mais ne s'y applique pas exactement à la même idée : né dans ce monde de boue, le Buddha s'est conservé pur, sans tache, sans souillure ; le point n'est pas qu'il différa du monde, mais qu'il « le maîtrisa » (4). On peut

---

prendre ; dans la Loi du Vénéré du Monde, ils ont obtenu de ne plus rien craindre. C'est pourquoi ils doivent s'exprimer ainsi : Nous sommes des *brahmacārin* ; nous sommes des fils du *deva* Brahma, nés de sa bouche, des transformations du Brahma de Brahmā. »

3. Traduction indépendante de Che-hou 施護 (Nj. 952 ; fin du Xe siècle). TT. XII, 10, 56^a sq. Les brâhmanes y sont représentés comme pratiquant le culte du feu (事火法教) et incriminés par le Buddha parce qu'ils se prétendent seuls purs, seuls savants et qu'ils disent (56^b, 15-16) : « Nous sommes les vrais *brāhmaṇa*, les fils du roi Brahmā, nés de sa bouche pure ; nous sommes de la race de Brahmā, des transformations de Brahmā, des manifestations de Brahmā. » C'est pour réfuter leurs affirmations que le Buddha déclare (57^b, 11-12) : « Si un homme place en moi sa foi correcte, il en retirera de la fermeté et de l'accroissement ; il sortira définitivement des existences ; sa foi pure ne périra point. Pourquoi ? Voici : Les *çramaṇa*, les *brāhmaṇa*, les *deva*, les démons, Brahmā, tous les êtres des trois mondes sont mes fils ; tous communient dans la Loi unique ; il n'y a point entre eux de différence ; ils sont nés de la bouche de la Loi correcte ; tous appartiennent à la race unique de la Loi, sont des transformations de la Loi, de vrais fils de la Loi. O Habit-Blanc ! Si l'on te pose cette question : vous tous ayant chacun vos parents, vos familles, vos races, pourquoi les avez-vous abandonnés ? Réponds ceci : Nous sommes tous des *çramaṇa*, des fils de Çakya. »

On voit que le terme *dharmakāya* ne figure dans aucun de ces textes.

(1) Tout le livre V du *Milindapañha* pāli, intitulé « Question de l'induction » (*Anumānapañha*), n'est qu'un développement de ces paragraphes : de même que Ménandre infère l'existence des Kṣatriya ses ancêtres de la vue de leurs insignes traditionnels, de même Nāgasena infère celle du Buddha de sa propre connaissance des trente-sept *dhammā* constitutifs de la *bodhi*.

(2) Le terme (*anuvyañjana*) y figure à plusieurs reprises, mais non au sens spécial de signes secondaires du Buddha. On sait que la liste des signes secondaires est un développement postérieur de celle des signes principaux.

(3) Cf. La Vallée Poussin, *loc. cit.*, p. 267-268.

(4) *Saṃ. Nik.*, vol. III, p. 140 : *Seyatthāpi, bhikkhave, uppalaṃ vā padumaṃ vā puṇḍarīkaṃ vā, udake jātaṃ udake saṃvaddhaṃ udakā accuggama, ṭhāti anupalittam*

donc reconnaître dans ce passage une tendance au compromis entre le Buddha saint et dieu, ou plutôt il nous éloignerait du système des Sthavira pour nous rapprocher de celui des Sarvāstivādin. Mais de mahāyānisme, pas trace jusqu'ici.

II. — Revue d'ensemble.

Le sujet de la « difficulté » proposée par Ménandre à Āyupāla est le suivant : est-il nécessaire d'entrer en religion pour atteindre la sainteté (¹) ou celle-ci est-elle accessible aux laïques ? Dans la version chinoise, Āyupāla confesse qu'en pratiquant une morale correcte les laïques s'acquièrent des mérites pour le présent et l'avenir. Alors, réplique le roi, à quoi bon se faire religieux ? Āyupāla est réduit au silence, et la question en reste là. La version pālie met dans la bouche d'Āyupāla toute une série de références à des textes canoniques attestant la conversion d'innombrables Brahmā et dieux : singuliers laïques ! En fait, le Canon pāli n'admet la sanctification suprême des laïques qu'à titre exceptionnel (²). Le *Tsa pao tsang king* rapporte la solution donnée à cette difficulté par Nāgasena : elle concilie les deux moyens d'atteindre « la Voie » : l'un est plus rapide et plus sûr que l'autre, voilà tout. On peut se demander si le choix d'un pareil sujet ne reflète pas des préoccupations contemporaines, fixées sur l'opposition naissante entre la Voie des arhats et celle des bodhisattvas laïques. L'attitude neutre attribuée à Nāgasena dans le *Tsa pao tsang king* était, d'après Vasumitra, celle des Sarvāstivādin (³).

Lors de sa première rencontre avec Ménandre, Nāgasena affirme immédiatement la thèse de l'inexistence d'un principe personnel durable, indépendant des *skandha*. Qu'elle soit conforme aux vues des Anciens, c'est ce dont nous

---

udakena, evam eva, kho bhikkhave, tathāgato loke saṃvaddho lokam abhibhuyya viharati anupalitto lokenāti. Cette comparaison (qui manque dans le texte chinois correspondant, TT XIII, 2, 7ᵃ) est placée à la fin d'un *sutta* où le Buddha expose que si les savants mondains le contredisent, lui-même ne dispute pas avec le monde : comment ouvrirait-il les yeux à des aveugles ? Même idée et même image dans *Aṅg. Nik.*, vol. II, p. 37. Voir la discussion de ces textes par La Vallée Poussin, *Bouddhisme, opinions*... p. 232 sq., 250 sq., et *ERE*, II, p. 742. L'image se retrouve dans *Aṅg. Nik.*, vol. III, p. 347, *Suttanipāta*, st. 71, 213, 547, *Theragāthā*, st. 701, 1180, etc.

(¹) « La vie pieuse et calme » (v. p.) ; « la Voie » (v. ch., où ce terme désigne la délivrance des renaissances).

(²) Cf. Oldenberg, *Buddha*, 7ᵉ éd., p. 368-369, et Oltramare, *La théosophie bouddhique*, p. 131, renvoyant à deux textes du *Saṃ. Nik.*

(³) Cf. Vasilev, *Buddhismus*, p. 248. Ils soutenaient qu'un laïque peut obtenir les fruitions de *sakṛdāgāmin* et d'*anāgāmin*. Dans le *Kathāvatthu*, IV, 1, les Sthavira réfutent l'opinion des Septentrionaux (*Uttarāpathaka*), qui admettaient la possibilité pour un laïque de devenir arhat.

assurent leurs critiques les plus exigeants [1] et le fait que, pour l'exposer, Nāgasena n'a qu'à développer une image du *Saṃyukta*.

Après cette entrée en matières toute apologétique et en quelque sorte préventive, il aborde, au début de la controverse proprement dite, l'exposé positif de son système.

Celui-ci a pour fin suprême la délivrance de la douleur présente et future (v. ch. XLIV). Pour supprimer cette dernière, c'est-à-dire pour ne pas renaître, il faut se dépouiller des passions (XLV). On y parvient en soumettant son esprit à une discipline comportant sept bonnes lois (*kusalā dhammā*) (XLVI-LIII) [2], qui ont toutes pour effet unique la destruction des passions (LIV). Ces paragraphes, consacrés à la méthode de la délivrance, forment le premier chapitre du texte pāli.

Ensuite est posé le problème philosophique de la transmigration. Qui est-ce qui renaît ? Celui (ou, d'après la version chinoise, l'âme) qui renaît n'est ni le même ni un autre (LV) [3]. La question sera reprise plus loin.

On passe auparavant à quelques points relatifs aux délivrés. Ils savent qu'ils ne renaîtront pas, puisqu'ils savent avoir supprimé la cause de la renaissance (LVI). Sont-ils infaillibles ? Ils ne peuvent errer qu'en matières mondaines, non sur les vérités religieuses (LVII) [4]. Sont-ils sujets à la souffrance ? Corporelle, non spirituelle (LVIII). Il faut en effet distinguer des émotions (donc des souffrances) profanes et religieuses (LIX).

Mais qu'est-ce qui renaît ? Le Nom-et-Forme, agent du Karma. Ce Nom-et-Forme est donc un élément durable et reste le même d'une existence à l'autre ? ou sinon, comment concilier la transmigration et le Karma ? Par la loi de la causalité (LX). Dérouté sans doute par ce nouvel aspect du problème, le roi demande encore si les délivrés savent qu'ils ne renaîtront pas ; Nāgasena le reprend avec quelque humeur (LXI). Suivent des définitions du Nom et de la Forme (LXII), puis de la durée (LXIII), dont la racine est l'inscience, qui produit les formations, etc... La série causale est formulée (LXIV-LXV). Il serait vain de chercher en dehors d'elle une origine première du *saṃsāra* (LXVI).

---

(1) La Vallée Poussin, *Bouddhisme, opinions...* p. 168 : « Confessons que les discours [pālis] enseignent le phénoménalisme le plus radical et le plus conscient. »

(2) Les cinq dernières ne sont pas autres que les cinq « facultés » ou « forces » (*indrya, bala*) classées parmi les trente-sept *dharma* constitutifs de la Bodhi.

(3) Il ne faudrait pas rapprocher cette thèse de celle des Vatsīputrīya, rapportée par Vasubandhu, *supra*, p. 64, et des Puggalavadin dans le *Kathāvatthu*, I, 1, § 158. Ici le point de vue est radicalement différent. C'est celui du *Saṃ. Nik.*, vol. II, p. 64-65 : « Ce corps n'est pas à vous, ô *bhikkhu* ; il n'est pas non plus à d'autres ; il doit être considéré comme étant produit par le *kamma* passé... Mais, l'inscience étant détruite, les formations cessent, la conscience cesse, etc. » et des Theravādin dans le passage cité du *Kathāvatthu*.

(4) Cette opinion est analogue à la deuxième thèse de Mahādeva et à celle qu'attribue aux Pubbaseliya le *Kathāvatthu*, II, II.

Elle est réitérée sous une autre forme (LXVII), et enfin la loi de la causalité est énoncée en toute sa rigueur : tout ce qui existe a une cause, rien ne naît du néant (LXVIII).

Les articles suivants traitent de la psychologie. Il n'existe pas d'entité psychique (*vedagū*) : de même que le moi n'est qu'un agrégat de *skandha*, ainsi l'âme n'est qu'un complexe d'éléments mentaux, également produits par causation mutuelle (LXIX). Les rapports de la sensation externe et de la perception interne sont d'abord élucidés (LXX), puis sept de ces éléments (cinq dans la version chinoise) sont définis : ce sont les sept premiers *kusalā dhammā* de la *Dhammasangaṇi* (LXXI–LXXV). De leur combinaison résulte un état de conscience qui échappe à l'analyse (LXXVI) [1], (mais ne constitue pas cependant une entité, car) les différents sens ont chacun des fonctions bien distinctes (LXXVII).

Ici se termine la première partie de la controverse, intitulée dans la version pâlie « Questions du roi Milinda à Nāgasena ». Si l'on peut y reconnaître un exposé plus ou moins ordonné et systématique, il n'en est pas de même de la deuxième partie (v. p. « Questions et réponses »), où sont discutés pêle-mêle les sujets les plus disparates.

Ceux des premiers paragraphes sont connexes à la loi du Karma. A des actes divers correspondent des effets divers (LXXVIII). Par là s'explique la diversité des individus (LXXIX). Une des conséquences de cette loi est qu'il est nécessaire de faire le bien à l'avance (LXXX). Elle régit le monde infernal (LXXXI).

Puis viennent, après l'explication d'un point de cosmologie (LXXXII), les articles relatifs au *nirvāṇa* et à la survie du Buddha, analysés plus haut (LXXXIII–LXXXIX).

On trouve ensuite de nombreuses répétitions : renaissance n'implique pas transmigration (XC ; cf. LV), car il n'existe pas d'âme (XCI ; cf. LXIX) ; ce qui se perpétue, c'est le Karma (XCII ; cf. LX). Ses effets particuliers sont imprévisibles (XCIII), mais si l'on supprime les causes de renaissance, on sait qu'on ne renaîtra pas (XCIV ; cf LVI). De nouveaux paragraphes sont consacrés au Buddha (XCV, XCVII–XCIX, CV). D'autres se rapportent à l'attitude observée par les religieux (XCVI) et les délivrés (CI) en ce qui concerne le corps, à deux sortes de douleur, profane et religieuse (C ; cf. LIX), à la mémoire (CII–CIV). Le § CVI contient une allusion indéniable à la doctrine du salut par la foi, par le « secours étranger », opposée à celle du salut par les œuvres, qui est soutenue dans tout le reste de l'ouvrage [2]. Les répétitions constatées ci-dessus portent à croire que tout le fragment où figure ce passage a été ajouté après coup. Une série de questions hétéroclites clôt la controverse (CVII–CXIX) [3].

---

(1) On apprend au § CXIX que seul un Buddha est capable d'analyser ce complexe.

(2) Cf. Appendice V.

(3) Le § CVII est une répétition du § XXX.

.·.

De ce rapide examen, on peut conclure, semble-t-il, que pour ce qui touche au problème du moi, à la méthode de salut, à la théorie de la transmigration et de la causalité, dont il est traité dans le premier fragment de la controverse, la doctrine du *Milindapañha* est remarquablement proche de celle des Nikāya. Dans l'état actuel des études d'Abhidharma, il n'est guère possible de se prononcer sur la section relative à la psychologie ; c'est à elle toutefois que se référèrent le plus volontiers les commentateurs singhalais du Ve siècle. Toute cette première partie laisse une impression d'incontestable archaïsme. Nous avons relevé d'autre part, dans la controverse préliminaire avec Āyupāla, dans un des textes sur le Buddha et dans la dernière partie de l'ouvrage, des indices d'évolution dont quelques-uns semblent déceler, du moins dans la version chinoise, l'influence des Sarvāstivādin, tandis qu'un autre atteste la croyance naissante à la valeur salvatrice de la dévotion. Mais l'importance de ces passages, peut-être postérieurs à la rédaction primitive, ne doit pas être exagérée ; ils n'ont pas empêché les Birmans, par exemple, d'admettre l'ouvrage dans leur Canon (1). Ce sont surtout des motifs d'ordre doctrinal qui m'inclineraient à dater le *Milindapañha*, en son fond le plus ancien, du premier ou des premiers des quatre siècles environ où il put être composé (entre le règne de Ménandre, seconde moitié du IIe siècle a. C., et la traduction en chinois d'une première recension, IIIe siècle p. C.), et à le tenir, en dépit de l'indifférence des Chinois à son égard, pour un document d'une rare valeur sur les débuts de l'apologétique bouddhique.

---

(1) Ils l'ont incorporé au *Khuddaka Nikāya* ; cf. M. H. Bode, *Pali literature of Burma*, p. 4. Peut-être cette canonisation s'explique-t-elle du reste par le procédé des historiens birmans consistant à identifier avec des lieux ou des peuples indochinois ceux qui se trouvent mentionnés dans les textes bouddhiques anciens. C'est ainsi que, d'après Forchhammer (*Notes on the early history and geography of British Burma*, Rangoon, 1891, p. 13-14) et Taw Sein-ko (*Some remarks on the Kalyani inscriptions*, *Ind. Ant.*, 1894, p. 5), les écrivains birmans identifient les Grecs (Yonaka) du *Mahāvaṃsa*, convertis par Maharakkhita après le troisième Concile (*supra*, p. 29, n. 2), avec les Thâï de la région de Xieng-mai, appelés Yôn en birman. Aussi ne sommes-nous point surpris de lire dans le *Sāsanavaṃsa* (éd. Bode, p. 48-51) la légende suivante. La religion fut établie au « Yonakaraṭṭha » : 1° Une première fois, par le Buddha lui-même. Il se rendit dans ce pays avec l'assemblée des *bhikkhu* ; un chasseur lui offrit un fruit *hari* (myrobolan) : il le mangea et, comme il en jetait le noyau, ce noyau resta suspendu en l'air. Le pays fut appelé Haribhuñja. 2° Une deuxième fois, par le vénérable Maharakkhita. 3° « Au Ve siècle de l'ère du Victorieux, dans la ville de Lakunna au pays des Yonaka, le fils de dieu Vissakamma, ayant fait une image du Buddha en substance précieuse, la donna au vénérable Nāgasena ; et le vénérable Nāgasena souhaita que dans cette image vînt se fixer une relique. Et il est dit dans la Chronique

VII. — TRADUCTION (1).

Sûtra du bhikshu Nâgasena.

[Le nom du] traducteur est perdu. Annexé au catalogue des Tsin orientaux.

I.

1. — Le Buddha se trouvait au pays de Chō-wei [Çrāvastī], dans le bois de K'i [Jetavana], dans le parc du Donateur aux orphelins et aux abandonnés [Anāthapiṇḍada]. En ce temps, tous les moines *pi-k'ieou* [*bhikṣusaṅgha*], les *pi-k'ieou-ni* [*bhikṣuṇī*], les *yeou-p'o-sai* [*upāsaka*], les *yeou-p'o-yi* [*upāsikā*], tous les dieux, *rois*, ministres, maîtres de maison, gens du peuple, et ceux qui pratiquent les quatre-vingt-seize sortes de Voies (2), en tout plus de six mille personnes, journellement, devant le Buddha, écoutaient les sūtras.

Le Buddha fit cette réflexion : « La foule des hommes [qui viennent m'écouter] est de jour en jour plus nombreuse : je ne puis obtenir de tranquillité. » Le Buddha conçut le désir de quitter la foule des hommes et de se rendre en un lieu abrité **et écarté**, pour s'asseoir, méditer et penser à la Voie. Et le Buddha, quittant la foule des hommes, pénétra dans la montagne et arriva dans un

---

royale (*Rājavaṃsa*) que conformément à son vœu sept reliques vinrent s'y fixer par miracle. Et avec cette parole : « Ceux-là naîtront lorsque le Ve siècle après mon *parinibbāna* sera écoulé », le *Milindapañha* se trouve en bon accord chronologique : c'est justement au Ve siècle de l'ère du Victorieux, à l'époque du roi Milinda, que l'ère du Victorieux reçut accroissement grâce au vénérable Nāgasena. Tel fut le troisième établissement de la religion au pays des Yonaka, dû au vénérable Nāgasena. » Le *Milindapañha* se trouvant être ainsi la première contribution des Indochinois à la littérature bouddhique, et, d'autre part, ayant formé l'objet d'une prophétie du Buddha, il était assez naturel que les Birmans l'élevassent au rang de texte canonique.

L'« image du Buddha » n'est sans doute autre que le Prā Kèo, statue célèbre par ses randonnées à travers l'Indochine, actuellement conservée à Bangkok. D'après sa légende laotienne, rédigée, semble-t-il, au XVIe siècle, « elle fut taillée par Viçvakarman, à la demande du thera Nāgasena de Pāṭaliputta, dans une émeraude cédée par les Yakṣa du mont Vemullapabbata » (L. Finot, *BEFEO*, XVII, v, 151). Peut-être ce dernier nom correspond-il à celui du mont Vipulapārçva (= Vipula), résidence de Nāgasena d'après la liste tibétaine des seize Arhats. Sur la légende siamoise rédigée en pāli à la même époque, cf. G. Cœdès, *BEFEO*, XV, III, 46.

(1) Les mots ou passages propres à la recension de l'édition coréenne (A) (TT. XXIV, 8, 43b-52a ; TK. XXVI, 9, 769a-777a) ou à celle des éditions chinoises (B) (TT. *ib.*, 52a-64b) sont imprimés respectivement en lettres grasses (A) ou italiques (B). La division en trois chapitres est celle des éditions chinoises. Les prononciations anciennes sont restituées et transcrites d'après la méthode de M. H. Maspero. *Le dialecte de Tch'ang-ngan sous les T'ang*, *BEFEO*, XX, II.

(2) Cf. note au § XXVII.

bois *de* kiao-lo, dont les arbres **étaient grands et** avaient des esprits (1) ; le Buddha s'assit sous ces arbres et médita sur la Voie *de pureté*.

II. — Non loin du bois se trouvait un troupeau de plus de cinq cents éléphants (2). Dans ce troupeau, il y avait un roi éléphant, sage et vertueux, connaissant ce qui est bien et mal. A la manière des hommes, les éléphants en foule entouraient le roi éléphant. *Parmi eux, il y avait des mâles et des femelles ; il y en avait à longues défenses, à défenses moyennes, à petites défenses. Quand le roi éléphant, ayant soif, voulait aller boire de l'eau*, tous les petits éléphants le devançaient pour entrer dans l'eau et boire ; après avoir bu, ils couraient et jouaient dans l'eau, l'agitaient, y fouillaient ; ils la souillaient et la rendaient mauvaise, et le roi éléphant n'obtenait point d'eau pure à boire. Quant le roi éléphant, ayant faim, voulait aller manger de l'herbe, de nouveau tous les petits éléphants le devançaient pour manger, s'appropriant gloutonnement les belles herbes ; ils couraient et jouaient, piétinant l'herbe, et le roi éléphant n'obtenait point d'herbe propre à manger.

Le roi éléphant fit cette réflexion : « Mon troupeau est bien nombreux et me cause beaucoup d'ennui. Tous ces éléphants et petits éléphants fouillent dans l'eau, la souillent et salissent l'herbe ; quant à moi, je ne bois jamais qu'eau souillée et ne mange qu'herbe piétinée. » Le roi éléphant pensa : « J'ai envie de quitter tous ces éléphants et de m'en aller en un lieu abrité (3) ; ne serait-ce pas agréable ? » Et le roi éléphant, quittant le troupeau, partit, se rendit dans la montagne et arriva dans le bois de *kiao-lo* (4).

Le roi éléphant vit le Buddha assis sous les arbres ; il ressentit une grande joie en son cœur. Et il s'avança auprès du Buddha ; abaissant la tête et pliant les genoux, il salua le Buddha, puis s'écarta et se tint d'un côté.

---

(1) Des *vṛkṣadevatā*.

(2) A : De cinq à six cents éléphants.

(3) A : Ecarté.

(4) B : 校羅, arch. * *γâu-lâ* ou * *kâu-lâ* (ces deux prononciations sont attestées dans le *Kouang yun* : *fan-ts'ie* 胡教 et 古孝) ; A : 頭羅, arch. * *dəu-lâ*. Dans les divers textes, apparentés à celui-ci, de l'épisode de la querelle des moines de Kauçambi, le Buddha rencontre l'éléphant, soit dans le bois « Protégé », au pied d'un arbre *bhadrasāla* (*Rakkhitavanasaṇḍe bhaddasālamūle*, *Mahāvagga*, *Vin.*, vol. I, p. 352 ; même texte dans la *Dhammapadaṭṭhakathā*, vol. I, p. 57-59 ; « un arbre *bhadrasāla*, dans la forêt du monastère Protégé », 護寺林中賢婆羅樹, *Madh. Āg.*, TT. XII, 5, 97[b] ; le texte correspondant du *Majjh. Nik.*, vol. III, p. 155, est tout différent), soit simplement au pied d'un arbre *bhadrasāla* (跋陀婆 [lire 娑] 羅樹下, *Mahīçāsaka-vinaya*, TT. XVI, 2, 43[a]) ou d'un arbre d'une forêt de *sāla* (娑羅林一樹, *Sūtrālaṃkāra*, TT. XIX, 4, 107[b]). Les deux transcriptions du *Na-sien king* doivent donc vraisemblablement répondre à *sāla* ; je propose d'éliminer la leçon de A et de corriger le 校羅 de B en 梭羅, * *suâ-lâ*. Il est vrai que 梭 n'est pas attesté, que je sache, dans les transcriptions anciennes ; mais 校 ne l'est pas davantage. Un texte récent, le *Tien hi* de 1807, transcrit par 梭羅 le nom lolo du coton, *sàlà* (cf. *BEFEO*, VIII, 343).

III. — Le Buddha fit cette réflexion : « J'ai quitté la foule des hommes pour venir en ce bois ; le roi éléphant, lui aussi, a quitté la foule des éléphants pour venir en ce bois : il a eu exactement la même idée. » Le Buddha prêcha un sūtra au roi éléphant, disant : « Parmi les hommes, le Buddha est le plus honoré ; parmi les éléphants, le roi éléphant est le plus honoré. » Le Buddha dit : « Ma pensée [1] correspond exactement à celle du roi éléphant. Moi et le roi éléphant, nous nous plaisons tous deux dans ce bois. »

IV. — Quand le roi éléphant eut entendu ce sūtra, son esprit s'ouvrit ; il comprit la pensée du Buddha. Et le roi éléphant regarda le promenoir [*caṅkrama*] que parcourait le Buddha de ci de là. Prenant de l'eau avec sa trompe, il arrosa le sol ; arrachant des herbes avec sa trompe, il balaya le sol ; foulant le sol de ses pieds, il l'aplanit et le mit en bon état. Ainsi, chaque jour, matin et soir, le roi éléphant fit le service du Buddha [2].

V. — Longtemps après, le Buddha partit dans la Voie du *ni-yuan* [*nirvāṇa*] incomposé [3]. Le roi éléphant ne savait plus où était le Buddha ; circulant de lieu en lieu, il allait donc cherchant le Buddha et ne le trouvait pas. Gémissant et versant des larmes, plein de tristesse et d'inquiétude, il n'avait plus de joie et ne pouvait [4] manger ni boire.

VI. — En ce temps, il y avait dans le pays un monastère bouddhique, sur une montagne, appelé Kia-lo-yuan [5]. Dans ce monastère résidaient ensemble [6] 500 *cha-men* [*çramaṇa*] ; tous avaient atteint la Voie d'*a-lo-han* [*arhat*]. Régulièrement, les six jours de jeûne du mois, **les 8e, 14e, 15, 23e, 29e et 30e jours**, ils récitaient les sūtras [7] jusqu'à l'aube. Le roi éléphant résidait aussi sur la montagne, près du monastère ; il connaissait les six jours *de jeûne*

---

(1) 心, « cœur ». Ce mot rend, dans notre texte, tantôt *hṛdaya*, tantôt *citta*, ou même *manas*.

(2) A : Le roi éléphant dit (曰 au lieu de 日) : « Matin et soir, je ferai ainsi le service du Buddha. »

(3) A : Partit dans le *pan-ni-yuan* [*parinirvāṇa*].

(4) B : N'osait.

(5) 迦 (A : 加) 羅 洹, arch. *kà-lâ-γuân ou 'uòn (arch. Wou : 'uòn). Sans doute Kalavana. L'hypothèse de M. Pelliot, d'après laquelle 校 羅 et 迦 羅 correspondraient tous deux à *kāla*, est tentante, mais aucun indice positif ne la corrobore jusqu'ici.

(6) A : En permanence.

(7) Je rends *king* 經 par *sūtra*. Mais dans plusieurs passages de notre texte ce terme correspond à *dharma* (§ XLIX, CIII) ; il sera donc traduit tantôt par *sūtra*, tantôt par *dharma*. — Il s'agit ici, non de lectures du *prātimokṣa*, mais de prédications. D'après le *Mahāvagga*, le *prātimokṣa* n'était en aucun cas récité les 8e et 23e jours ; par contre, chaque jour d'*upavasatha*, la prédication était autorisée (cf. Kern, *Histoire du bouddhisme en Inde*, II, p. 205-206). Dans un passage où il est question des jours d'*upavasatha* (*Aṅg. Nik.*, vol. I, p. 142 ; cf. p. 170 sq.), le texte chinois de l' *Ek. Āg.*, TT. VII, 1, 64b sq., spécifie que les 8e et 14e jours de chaque quinzaine ne sont que des

où l'on récitait les sūtras. Ces jours-là, il se rendait dans le monastère pour écouter les sūtras. Les *cha-men* savaient que le roi éléphant aimait à écouter les sūtras ; ils attendaient, pour les réciter, que le roi éléphant fût venu ; le roi éléphaut écoutait les sūtras jusqu'à l'aube, sans dormir, sans se coucher, sans remuer, immobile.

VII. — Le roi éléphant avait souvent écouté les sūtras ; il avait fait le service du Buddha ; aussi, étant mort *à son tour, longtemps* après, en un âge avancé, obtint-il, après sa mort, d'être un homme et de naître en qualité de fils dans une famille de *p'o-lo-men* [*brāhmaṇa*]. **Ayant grandi**, il n'entendit pas les sūtras bouddhiques, ni ne vit de *cha-men*. Il quitta alors sa famille et pénétra au plus profond d'une montagne, pour étudier la Voie des *p'o-lo-men*. Il résidait sur la montagne ; dans le voisinage, il y avait aussi un religieux *p'o-lo-men*. Se trouvant tous deux sur la montagne, ils entrèrent en relations et firent connaissance.

VIII. — L'un fit cette réflexion : « Je suis dégoûté du souverain, de la tristesse, de la douleur, de la vieillesse et de la maladie, [qui causent le tourment de l'homme tant qu'il est] de ce monde (¹) ; après la mort, il faudra entrer aux enfers,

---

jours de jeûne, 齋日 ; le 15e est le jour de la récitation des défenses, 說戒之日. Selon le Vinaya des Mahīçāsaka (*Wou fen liu*, TT. XVI, 2, 11b sq.), le Buddha, sur l'instigation du roi Bimbisāra, fixa les jours d'*upavasatha* comme suit : « Qu'il soit permis, les 8e et 14e jours du mois, de prêcher la Loi ; le 15e jour, de célébrer l'*upavasatha* 布薩 [c'est-à-dire de réciter le *prātimokṣa*]. Les *bhikṣu* ne savaient quelle Loi prêcher... Le Buddha dit : Il faut louer les Trois Joyaux, les *smṛtyupasthāna*, les *samyakpradhāna, les ṛddhipāda*, les *indriyabala*, la Voie de l'Eveil, à tous les *dānapati* louer tous les *deva*. » Une autre série, de vingt jours, était reconnue par les Dharmaguptaka (*Sseu fen liu*, TT. XV, 5, 31a) : le Buddha avait d'abord, sur le conseil de Bimbisāra, fixé les 8e, 14e et 15e jours pour des réunions imitées de celles des *brahmacārin* (梵志) : « ... Les *bhikṣu*, venus à la réunion, se tenaient silencieux. Les maîtres de maison dirent aux *bhikṣu* : Nous désirons entendre prêcher la Loi... Le Buddha permit de prêcher la Loi. Ils ne savaient quelle Loi prêcher (當說何法) ; le Buddha dit : Dorénavant, qu'il soit permis de prêcher les sūtras (聽說契經)... » Puis « les *bhikṣu* désirèrent se réunir en un lieu de nuit, pour prêcher la Loi. Le Buddha le leur permit. Les *bhikṣu* ne savaient quels jours se réunir. Le Buddha dit : Qu'il soit permis de se réunir les 15e, 14e, 13e, 10e, 9e, 8e, 5e, 3e, 2e et 1er jours pour prêcher... » Enfin le Buddha institua la récitation du *prātimokṣa*, « les jours d'*upavasatha* » (*ib.*, 31b), soit (*ib.*, 32a) « le 14e ou le 15e jour » de chaque quinzaine, « en se conformant à la loi royale, suivant que le roi change le jour ».

(¹) B : 我厭世間縣官憂苦老病. A est probablement corrompu : 我不能於世間縣憂苦老病, ce qui pourrait se traduire : « Je ne puis supporter [能 *nâi* ?], en ce monde, l'inquiétude [縣 pour 懸, « suspendu, en suspens, inquiet »], la douleur, la vieillesse, la maladie. »

L'expression *hien kouan* 縣官, « empereur », paraît tirer son origine d'un passage du *Che ki* (k. 57, 5a, 2) : « Ce voleur achète les ustensiles du *hien kouan* », 其盜買縣官器, que Sseu-ma Tcheng (VIIIe siècle) commente ainsi : « *Hien kouan*

ou parmi les goules affamées, les animaux ou les pauvres. C'est pourquoi je me raserai les poils de la tête (1), je revêtirai le *kia-cha* [*kāṣāya*], je me ferai *cha-men*, je rechercherai la Voie de l'incomposé, par laquelle on franchit les existences (2). » L'autre fit cette réflexion : « Mon souhait est d'être roi d'un pays, d'obtenir la souveraineté, de faire en sorte que le peuple entier de l'univers me soit soumis et m'obéisse. »

Tels étaient les vœux de ces deux hommes. Longtemps après, étant morts de nouveau en un âge avancé, tous deux obtinrent d'être hommes dans ce monde.

IX. — Celui qui dans sa destinée antérieure avait souhaité être roi d'un pays naquit au bord de la mer, comme prince héritier du roi d'un pays ; *ses père et mère donnèrent à leur fils* l'appellation de Mi-lan (3).

Celui qui dans sa destinée antérieure avait souhaité rechercher la Voie du *ni-yuan* [*nirvāṇa*] incomposé, par laquelle on franchit les existences (4), naquit au T'ien-tchou [Inde], *dans le district* (5) *de Ki-pin* [*Cachemire*] ; *ses*

---

veut dire le Fils du Ciel. On dit [des biens appartenant à] l'Etat [qu'ils appartiennent au] *hien kouan*, parce que [d'après les prescriptions relatives aux] Fonctionnaires de l'Eté, la capitale de l'Etat n'était autre que le *hien* compris dans le domaine reservé du roi [de l'empereur]. Celui qui est roi administre l'Empire ; c'est pourquoi l'on dit : *hien kouan*. » (縣官謂天子也。所以謂國家爲縣官者。夏官王畿內縣即國都也。王者官天下。故曰縣官也。) En effet le *Li ki* désigne par *hien* le domaine propre du Fils du Ciel (trad. Couvreur, I, p. 325). Dans divers autres passages du *Che ki*, Chavannes a traduit *hien kouan* par « les fonctionnaires provinciaux », mais je n'en ai rencontré aucun où ce terme ne puisse s'appliquer à l'Etat — à l'empereur en tant que représentant de l'Etat (*Mém. hist.*, III, p. 577, 578, 595, etc.).

Un passage de la version de Tche Leou-kia-tch'an (147-186 p. C.) du *Sukhāvatīvyūha* nous apprend, d'une part que le terme *hien kouan* fut adopté par les premiers traducteurs de textes bouddhiques, de l'autre que dès une époque ancienne le bouddhisme s'éleva contre les persécutions des tyrans orientaux : « Si, parmi les excellents hommes et les excellentes femmes, gens du peuple de ce monde, il en est qui soient pressés par la crainte et redoutent d'avoir affaire au souverain, ils n'ont qu'à prendre refuge auprès de ce *bodhisattva* Avalokiteçvara ; il n'est rien dont il ne puisse les délivrer. » (其世間人民善男子善女人。若有急恐怖遭縣官事者。但自歸命是廬樓亘菩薩。無所不得解脫者也 ; TT. II, 8, 9b, 6-7).

Que dans notre texte la leçon de B soit correcte, et que *hien kouan* y signifie bien « souverain, roi », c'est ce qui ressort d'un passage ultérieur (*infra*, § XLIV), où l'on trouve la correspondance suivante : 中有畏縣官作沙門者 = Tr. p. 32, *keci rājābhinītā pabbajanti*.

(1) *T'eou siu* 頭鬚. *Siu* désigne proprement la barbe. Peut-être faut-il comprendre : « Je me raserai la tête et la barbe. » Cf. *supra*, p. 69, l. 40.

(2) A : La Voie de *lo-han* [*arhat*] et du *ni-yuan* [*nirvāṇa*].

(3) 彌蘭, * *Mi-lân*, Ménandre.

(4) A : Avait souhaité se raser la tête, se faire *cha-men* et rechercher [la Voie de] *lo-han* et le *ni-yuan*.

(5) *Hien* 縣. L'empire des Tsin était divisé en *tcheou* 州, administrés par des *ts'ö-che* 刺史, en *kiun* 郡, administrés par des *t'ai-cheou* 太守, et en *hien* 縣, adminis-

père et mère lui donnèrent alors l'appellation de T'o-lie (¹). Quand il naquit, il naquit tout vêtu d'un *kia-cha* (²); *s'il naquit avec un* kia-cha, *c'était à cause du vœu qu'il avait fait dans son existence antérieure* (³). Dans cette maison, il y eut un roi éléphant (⁴) qui naquit aussi le même jour. Au T'ien-tchou, on appelle un éléphant *na* [*nāga*]; les père et mère, à cause de l'éléphant, appelèrent alors leur fils *du nom personnel de* Na-sien [Nāgasena] (⁵).

---

très par des *ling* 令 ou des *tchàng* 長 suivant leur importance (cf. *Tsin chou*, k. 24, 11[b]); le nombre de ces circonscriptions ne peut être déterminé, à cause des changements continuels de l'étendue et de la division administrative de l'empire sous cette dynastie, mais elles équivalaient en gros aux provinces, préfectures et sous-préfectures actuelles; la section géographique du *Tsin chou* (k. 14-15) mentionne 19 *tcheou*. La population d'un *kiun* variait entre 3000 et 30.000 familles environ (cf. *ib.*, k. 14-15); celle d'un *hien*, entre 300 et 3.000 familles (*ib.*, k. 24, 11[b]). Le Ki-pin était donc considéré par les traducteurs comme un fort petit territoire, s'il faut attribuer une valeur précise au terme qu'ils emploient ici.

(¹) A : 陁獵 ; B : 陀獵. * *dā-l ep*. Pour le second caractère, K'o-hong donne la forme 獦, avec le *fan-ts'ie* 郞盍 ; le *Kouang yun* classe 獵 et 獦 à la rime 葉, sous le même *fan-ts'ie* 良涉, * *l'ep*.

(²) A : Il naquit avec un *kia-cha* de chair.

(³) Comparer la légende de Çaṇavāsa, qui naquit tout vêtu d'un vêtement de chanvre (*çaṇa*), c'est-à-dire, selon la mode primitive, d'un habit de religieux ; Hiuan-tsang vit cette relique et l'appelle *saṅghāṭī* ou *kāṣāya* (cf. Przyluski, *JA*, 1919, I, p. 373-375, et aussi Schiefner, *Lebensbeschreibung des Buddha*, p. 308). L'*Açokāvadāna* explique ce fait par un vœu formé par Çaṇavāsa dans une existence antérieure (Przyluski, *ib.*, 1914, II, p. 557). Un personnage féminin analogue est Çuklā, « Blanche » : « Elle naquit... couverte de vêtements blancs... se fit initier à l'enseignement du Bhagavat, et, avec les vêtements dont elle était couverte depuis sa naissance, se forma un habillement complet de cinq manteaux [de religion]. » (Feer, *JA*, 1883, I, p. 431, et *Avadāna-çataka*, trad., p. 271 sq.)

(⁴) A : Un grand éléphant. Tel est en effet un des sens de *nāgarāja*.

(⁵) 那先, **nā-sien*. M. Pelliot (*JA*, 1914, II, p. 388-389) trouve que rien ne justifie « ce double nom donné le même jour », et se demande si T'o-lie ne répondait pas, dans l'original, au nom du lieu où naquit Nagasena. Remarquons tout d'abord que le texte ne spécifie nullement que les deux noms aient été donnés le même jour ; même en l'entendant ainsi, je crois que ce passage peut s'expliquer par de vieilles coutumes indiennes plus ou moins altérées. Burnouf a signalé dans son *Introduction*, p. 377, note 4, l'intérêt qui s'attache aux noms de personnes dans la littérature bouddhique : « Les noms bouddhiques sont en général empruntés à ceux des constellations lunaires, comme Puṣya, Tiṣya, Radha, Anurādha et autres ; mais on n'en rencontre aucun qui rappelle les noms familiers à la mythologie moderne, comme sont Kṛṣṇa, Gopāla, Madhava, Radhā, Devī, Pārvatī et autres semblables. On peut dire en toute assurance qu'il y a, entre les noms propres bouddhiques et ceux des Purāṇas, la même différence qu'entre ces derniers et ceux des Vedas, avec lesquels les dénominations bouddhiques offrent une frappante analogie. Ce sujet fournirait la matière d'une monographie curieuse. » Sans songer à entreprendre une telle monographie, je mentionnerai ici quelques textes propres à éclairer le passage qui nous occupe.

Voyons d'abord quelles étaient les coutumes védiques. D'après les *Lois de Manu*, II, 30, un brâhmane devait accomplir « l'imposition du nom » (*nāmadheya*) dix ou

douze jours après la naissance de son enfant, ou en un jour lunaire favorable, ou sous une heureuse constellation lunaire. Les *Gṛhyasūtra*, où cette cérémonie est aussi appelée *nāmakaraṇa*, donnent des renseignements sur l'imposition successive de deux noms, renseignements imprécis, voire contradictoires, mais d'où l'on peut vraisemblablement conclure ce qui suit (trad. Oldenberg et Max Müller, *SBE*, vol. XXIX-XXX). Un premier nom était donné à l'enfant par son père à la naissance. Ce nom devait être, semble-t-il, celui d'un *nakṣatra* ; il était gardé secret par les père et mère jusqu'au moment de l'initiation (XXIX, pp. 50, 182-183 ; XXX, pp. 55, 214-215, 81) ; à ce moment, « le maître prononçait les deux noms de l'étudiant » (XXX, p. 150). L'imposition du second nom avait lieu le dixième ou le douzième jour après la naissance ; ce nom était utilisé par tous et devait être choisi (par le père) tel qu'il « plût aux brâhmanes » par certaines combinaisons phonétiques : initiale sonante, voyelle longue ou *visarga* finaux, etc. (XXIX, pp. 50, 182-183, 297 ; XXX, pp. 57-58, 282-283). Si ce nom était mal choisi, c'est-à-dire néfaste, on pouvait le changer : « Qu'un brâhmane, s'il ne prospère pas, prenne un second nom » (*Çatapata-brāhmaṇa*, trad. Eggeling, *SBE*, XXVI, p. 154). (Cf. aussi L. H. Gray, *Indo-European names*, dans *ERE*, IX, p. 162-167.)

Voici maintenant quelques textes bouddhiques

Les deux noms. Koṭikarṇa, lit-on dans la version chinoise du Vinaya des Sarvāstivādin (trad. Chavannes, *Cinq cents contes*, II, p. 238-239), porte en naissant un anneau d'or à son oreille. Son père prie les brâhmanes de lui donner un nom : « En ce temps, la coutume du royaume était de donner deux sortes de noms : l'un choisi d'après les constellations, l'autre d'après les présages favorables. Ces hommes demandèrent donc au maître de maison à quel moment cet enfant était né, et, quand il leur eut dit qu'il était né en tel jour, les brâhmanes, après avoir fait leurs calculs, lui dirent : Cet enfant est né en un jour qui dépend de la constellation Cha-men (Çravaṇa). On l'appela donc Cha-men (Çravaṇa = Çroṇa)... Ainsi, le nom de l'enfant était Cha-men. Comme l'anneau de son oreille (*karṇa*) valait 100.000 (*koṭi*) pièces d'or, tout le monde le nomma Cha-men — 100.000 — oreille (Çroṇa-Koṭikarṇa), et c'est sous ce nom qu'il fut connu de tous. » Dans leurs versions de ce récit, le Vinaya des Mūlasarvāstivādin, TT. XVII, 4, 104ᵇ, et le *Divyāvadāna*, p. 3, disent que ces deux noms lui furent donnés lors de sa « fête de naissance » (*jātimaha*), le vingt-et-unième jour après sa naissance, non pas l'un par des brâhmanes et l'autre par tout le monde, mais tous deux par les proches du père réunis à l'occasion de cette fête. C'est en effet à la fin de la troisième semaine (vingt-et-unième jour) que plusieurs textes fixent la fête de naissance (Vinaya des Mūlasarvāstivadin, trad. Chavannes, *ib.*, pp. 378, 388, et aussi TT. XVII, 1, 26ᵇ, 4 ; *Avadānaçataka*, trad. Feer, p. 101), tandis que d'après d'autres l'enfant recevait son nom dès le septième jour (Açoka, ap. *Saṃyuktāgama*, TT. XIII, 3, 32ᵃ, 2-3 ; Upatiṣya, ap. *Mahāprajñāpāramitā-çāstra*, trad. Chavannes, *op. cit.*, III, p. 194 ; le fils de Mahendrasena, roi de Kauçāmbi, ap. *Saṃyuktāgāma*, k. 25, TT. XIII, 3, 45ᵃ, 10) ou même dès le cinquième (le Buddha, dans *Jātaka*, introd., 269) Mais nous n'avons pas à nous arrêter à ces divergences, puisque le jour n'est pas précisé dans notre passage. Notons seulement que le sens dudit passage serait maintenant clair, si T'o-lie pouvait être ramené à un nom sanskrit de *nakṣatra* : c'est ce qui malheureusement ne paraît pas être le cas. Et pourtant, au VIIᵉ siècle encore, Hiuan-ying, glosant le nom d'un *bhikṣu* Ti-cha 底沙 (Tiṣya), nous apprend que le procédé « de déterminer le nom par correspondance avec une étoile est fréquent dans les royaumes occidentaux » (TT. XXXIX, 7, 92ᵃ).

Le choix du second nom. On aura remarqué que dans le cas de Koṭikarṇa le second nom n'est nullement choisi d'après les principes phonétiques prescrits par les *Gṛhyasūtra*, mais se rapporte à une particularité de la naissance. Or je n'ai rencontré dans aucun texte bouddhique la moindre allusion au procédé des *Gṛhyasūtra*, tandis que celui dont il est question à propos de Koṭikarṇa, ou d'autres tout analogues, y sont fréquemment attestés. Il semble donc que sur ce point il faille admettre un écart complet

entre les usages mentionnés dans les textes brâhmaniques d'une part, bouddhiques de l'autre. Dans ces derniers, à la fête de naissance, des brâhmanes, ou des devins, ou les ministres s'il s'agit du fils d'un roi, commencent par étudier les « signes » ; puis le nom est choisi, soit par eux, soit plus généralement par le père ou les père et mère, tantôt d'après une caractéristique physique de l'enfant, tantôt d'après des événements survenus pendant la grossesse de la mère ou au moment de la naissance. Le jour de la « réception du nom » de Temiya (« Mouillé »), après que les brâhmanes ont examiné les signes (*lakkhaṇa*), le roi donne ce nom à son fils parce qu'il a plu lors de sa naissance et qu'il est né mouillé (*Jātaka*, n° 38). Le fils d'un roi est appelé Subhāṣita (« Bonne-Parole ») par les ministres, parce qu'étant enceinte la reine sa mère a désiré entendre une bonne parole (*Avadānaçataka*, trad. Feer, p. 146). Le jour de la naissance de Jina (« Vainqueur, Supérieur »), des offrandes apportées des quatre points cardinaux arrivent toutes en même temps : « Lors de la naissance de mes autres fils, déclare son père Prasenajit, jamais rien de tel ne s'est passé : cet enfant mérite qu'on l'appelle Jina » (*King liu yi siang*, trad. Chavannes, *op. cit*, III, p. 219). Annapāna (« Nourriture-Boisson ») reçoit ce nom, parce qu'à l'époque de sa naissance la nourriture et les boissons abondent dans le pays (Schiefner, *Tibetan tales*, trad. Ralston, p. 128). Comment s'explique le nom d'Açoka (« Sans-Chagrin »)? « Quand on eut célébré avec pompe la fête de naissance, on se demanda : Quel sera le nom de l'enfant ? La reine dit : A la naissance de cet enfant, je n'ai pas eu de chagrin. En conséquence, on donna à l'enfant le nom d'Açoka. » (*Divyāvadāna*, p. 370.) Il va sans dire que la fantaisie ou la légende entrent pour une large part dans ces explications, notamment dans la dernière. Mais de telles inventions ne furent-elles pas suggérées à leurs auteurs par un usage réellement pratiqué à leur époque ? Qu'il l'ait été en Asie centrale vers le V[e] siècle, c'est ce dont semble bien témoigner le *Hien yu king* 賢愚經. On sait que ce recueil fut traduit sur un original rédigé à ' ourfan, en 445, par des moines qui venaient d'en recueillir la matière à Khotan (cf. Pelliot, *T'oung pao*, 1912, p. 4). On y lit par exemple (TT. XIV, 9, 48[a] ; cf. Schmidt, *Der Weise und der Thor*, p. 231) : « Il y a en Inde (T'ien-tchou) deux façons de déterminer les noms, soit d'après les constellations, soit d'après les événements étranges (變異). Les devins demandèrent : Quel événement étrange est-il survenu depuis la conception ? Le père répondit : La mère de cet enfant était d'un naturel haineux et méchant ; elle manquait de bonté et de docilité ; elle ne pratiquait la charité ni la sagesse. Depuis qu'elle a conçu, son aractère s'est transformé : elle est devenue compatissante envers les souffrants et les affligés, comme une mère envers ses enfants, et montre d'excellentes dispositions à l'aumône ; elle ne connaît plus la convoitise ni l'avarice. Entendant cela, les devins se réjouirent et dirent : C'est là le résultat des dispositions de son fils ; il convient de donner à celui-ci le nom de Mo-ho-chö-kia-fan 摩訶闍迦樊, en langue des Tsin, Grand-Don 大施 (Mahatyagavan ?). » Au début de presque tous les contes du *Hien yu king*, les devins examinent les signes du héros et prédisent son avenir, puis, priés par son père de choisir un nom, demandent quel événement étrange s'est produit pendant la conception ou depuis la naissance. Leur fait-on une réponse analogue à celle du récit précédent ? L'enfant reçoit le nom de Mi-lö 彌勒 (Maitreya) (TT. 69[b]). Même origine du nom de A-hin-tsö-k'i 阿㬇賊奇, en langue des Tsin, Sans-Colère 無惱 (Ahiṃsaka) (TT. 62[b] ; cf. Schmidt, p. 300-301). Celui de Na-po-lo-man 那波羅滿, en langue des Tsin, Eclat-de-Sagesse 慧 (var. 惠) 光 ([Jñā]napra[bhā]man ?), fut choisi par les devins parce que la mère, étant enceinte, devint sage (TT. 15[b] ; cf. Schmidt, p. 88), celui de P'o-che-tche 婆世躓 (racine *bhāṣ* ?), parce qu'elle devint éloquente (TT. 77[a] ; cf. Schmidt, p. 334), celui de Lö-na-t'i-p'o 勒那提婆, en langue des Tsin, Joyau-Ciel (Ratnadeva), parce qu'au moment de la naissance des joyaux tombèrent du ciel dans la maison (TT. 12[a] ; cf. Schmidt, p. 58), etc. Le passage suivant mérite de retenir particulièrement notre attention : « Il y avait dans le royaume de Magadha un notable qui donna naissance à un garçon, pourvu de tous les

xi. — Na-sien *grandit*, atteignant l'âge de quinze à seize ans. Il avait un oncle maternel nommé Leou-han [1], qui **avait étudié la Voie et** s'était fait *chamen* ; il possédait les talents les plus merveilleux [2], inégalés dans le monde. **Il avait déjà atteint la Voie d'a-lo han** [3] : *son œil était doué de la vue qui pénètre toute chose* [4], *son oreille de l'ouïe qui pénètre toute chose* [5] ; *il savait de lui-même d'où l'on vient en naissant* [6] ; *il pouvait se mouvoir en volant* : sortir, il le pouvait sans qu'il y eût d'interstice ; entrer, il le pouvait sans qu'il y eût de vide ; il se transformait à volonté ; il n'y avait rien qu'il ne fît [7] ; tout ce que pensent en leur cœur les hommes qui sont en haut au ciel et sous le ciel et les espèces volantes et rampantes [8], Leou-han

---

signes, très digne d'amour et d'admiration. Le jour de sa naissance, un éléphant d'or apparut spontanément dans les magasins. Les père et mère, pleins de joie, prièrent les devins de déterminer un nom. Alors les devins virent que l'enfant avait de la vertu de bonheur (*puṇya*), et ils demandèrent aux père et mère de quel présage avait été marqué le jour de sa naissance. Les père et mère répondirent : Un éléphant d'or est né en même temps que l'enfant. A cause de ce présage, les devins lui donnèrent le nom d'Eléphant-Protéger 象護 (Nāgapāla ?) (TT. 69ª ; cf. Schmidt, p. 359). »

Il serait sans doute hasardeux d'établir un rapport direct entre ce dernier texte et notre passage du *Sūtra de Nāgasena*, mais leur rapprochement montre que l'explication du second nom de Nāgasena résulte d'un procédé familier aux conteurs bouddhistes, et se rattachant assez vraisemblablement à une coutume réelle.

(1) 樓漢, * *lǝ̯u-yān*, Rohaṇa.

(2) A : Des talents grands et élevés.

(3) Et par conséquent acquis les *abhijñā*, dont la série donnée ci-dessous est celle de cinq.

(4) *a. Divyacakṣus.*

(5) *b. Divyaçrotra.*

(6) *c. Pūrvanivāsānusmṛtijñāna.*

(7) *d. Ṛddhividhi* (la faculté de voler est le 10ᵉ, celle de traverser les murs et les montagnes le 9ᵉ des 18 *abhijñākarma* énumérés dans la *Mahāvyutpatti*, XV).

(8) A : 蝡動之類, « les espèces qui se meuvent en rampant ». B : 蜎飛蝡動之類, « les espèces qui se traînent et volent et se meuvent en rampant ». Expressions classiques désignant tout ce qui vit et se meut. La première est glosée ainsi par Yen Che-kou (ad *Ts'ien Han chou*, k. 94 上, 7ª, 6) : « *Jouan-jouan*, descriptif du mouvement » (蝡蝡動貌). Toutes deux dérivent d'un passage de Houai-nan tseu (k. 1, 1ᵇ, 7, de l'éd. du Hou-pei, 1875) : 蠉飛蝡動, 蜎, descriptif de la reptation (cf. *Che king*, Kouo fong, XV, III, 1), est glosé sous 蠉 dans le *Eul ya*.

Ce terme est courant chez les traducteurs bouddhistes de la première époque, p. ex. *Sieou hing pen k'i king*, trad. Tchou Ta-li, 197 p. C., TT. XIII, 10, 30ª, 4 ; *Sukhāvatīvyūha*, trad. Tche K'ien, IIIᵉ siècle, TT. II, 8, 34ª, 7. Il entre souvent dans une énumération des quatre *gati*, où il paraît correspondre au sk. *asura*, p. ex. *Sukhāvatīvyūha*, trad. Tche Leou-kia-tch'an, 147-186 p. C. : 地獄禽獸餓鬼蜎飛蝡動之類 (TT. II, 8, 2ª, 15-16 ; cf. *ib.*, 15ª, 1-2) = *nirayo vā tiryagyoni vā pretaviṣayo vāsuro vā kāyaṃ* (*Grand Sukhāvatīvyūha*, éd. Max Müller, § 8, str. 1 et 2). Il ne semble pas cependant qu'il ait été réservé à la traduction d'une expression indienne déterminée. Dans une version chinoise du *Brahmajāla-sutta*, il correspond à *pāṇabhūta*, « les

le savait d'avance (1). **Et il savait d'où l'on vient en naissant et dans quelle voie on s'engage (2) en mourant (3).**

XII. — Na-sien se rendit alors auprès de son oncle maternel et, parlant de sa propre initiative, il dit (4) : «La Voie du Buddha me plaît (5) ; je veux *me raser les poils de la tête, revêtir le* kia-cha *et* me faire *cha-men*. Maintenant, me faut-il devenir disciple de mon oncle maternel ou plutôt me faire *cha-men* par la discipline personnelle ? » *Sachant que dans son existence antérieure Na-sien avait pratiqué le bien et possédé la sagesse*, Leou-han fut pris pour lui d'une grande sympathie : il l'autorisa à se faire *cha-mi* [*çrāmaṇera*]. *Débutant comme petit* cha-mi, *Na-sien* reçut les dix défenses. Chaque jour il récita les sūtras ; il étudia et interrogea, méditant sur les sūtras et les défenses (6). Il atteignit alors les quatre degrés de *tch'an* [*dhyāna*]. Il connaissait à fond **l'essentiel de** tous les sūtras ; *il ne lui restait plus qu'à recevoir les défenses de grand* cha-men.

XIII. — En ce temps, dans *une montagne du* pays, il y avait un monastère bouddhique appelé Ho-tan (7). Dans le monastère de Ho-tan étaient cinq cents *cha-men*, qui tous avaient atteint la Voie d'*a-lo-han* (8). Parmi eux se trouvait un premier *a-lo-han*, nommé Ngo-po-yue (9) ; il était doué de la connaissance des choses passées, futures et présentes, en haut au ciel et sous le ciel.

êtres animés », du texte pāli : *Fo chouo fan wang king lieou che eul kien king*, trad. Tche K'ien, IIIe s. : 慈哀一切及蜎蜚蠕動之類 (TT. XII, 10, 90b, 4) = *Dīg Nik.*, vol. I, p. 4, l. 2-3 : *sabbapāṇabhūtahitānukampī viharati*. Les PP. Huc et Gabet (*Voyage en Tartarie*, II, p. 340) rapportent la théorie suivante qui leur fut exposée à Lhassa : les êtres animés sont divisés en six classes : anges, démons, hommes, quadrupèdes, volatiles et reptiles.

(1) *c. Paracittajñāna.*

(2) *Gati.*

(3) Répétition : La connaissance des conditions passées et futures des êtres dans le *saṃsāra* dépend du ***divyacakṣus***. Cf. *infra*, app. IV.

(4) A : 至舅父所自說言 ; B : 往到舅父計自說言. 計, « combiner », est sans doute une faute pour 所.

(5) B donne 意 pour 喜.

(6) Ou : « les défenses énoncées dans les sūtras », ou encore : « le Dharma et le Vinaya » (經戒).

(7) A : 和戰, * *γuâ-tśien* ; B : 想禪, * *γuâ-źien*. Hiuan-ying et K'o-hong donnent 和鄲, avec le *fan-ts'ie* 都蘭 (都寒 dans le *Kouang yun*), * *γuâ-tân* ; c'est certainement la forme correcte. Pāli : Vattaniya. M. Pelliot a montré qu'il est question d'un monastère de ce nom, non seulement dans des textes méridionaux, mais dans un sūtra conservé en chinois, sans toutefois qu'il soit possible de le localiser ni même d'en restituer avec certitude le nom sanskrit (*JA*, 1914, II, p. 395-400).

(8) A : *Lo-han.*

(9) A : 頞波曰, arch. * *'ât-puâ-'iuòt*, * Aśpayutta, sk. Açvagupta = pāli Assagutta ? La leçon de B. 頞披曰, arch. * *'ât-pui-'iuòt*, est sûrement fautive.

XIV. — Ayant atteint l'âge de vingt ans révolus, Na-sien *devint en conséquence grand* cha-men ; il reçut les défenses de grand *cha-men* [**énoncées dans les**] **sûtras.**

XV. — Il se rendit alors dans le monastère de Ho-tan, auprès de Ngo-po-yue. En ce temps justement, le quinze du mois, les cinq cents *a-lo-han* exposaient le sūtra des défenses de grand *cha-men* ; ils occupaient les sièges supérieurs de la salle où l'on explique [la Loi]. Tous les grands *cha-men* entrèrent ; Na-sien était parmi eux Tous les *cha-men* s'assirent. Ngo-po-yue embrassa du regard les *cha-men* occupant les sièges : tous étaient *a-lo-han* en leurs cœurs ; seul Na-sien n'avait pas atteint la Voie d'*a-lo-han*. Alors Ngo-po-yue *prononça un sūtra de comparaison*, disant : « C'est comme lorsqu'on lave le riz : le riz est bien blanc ; si parmi ce riz il y en a du noir, on l'enlève, [car il est] mauvais (¹). Maintenant, nous tous dans ce chapitre sommes blancs et purs ; seul Na-sien est noir : il n'a pas encore atteint la Voie d'*a-lo-han*. » Entendant Ngo-po-yue prononcer ce sūtra, Na-sien fut grandement affligé ; il se leva, salua les cinq cents *cha-men* et sortit. Na-sien fit cette réflexion : « Il ne me convient pas de m'asseoir dans ce chapitre. *Aussi bien, je ne suis pas encore délivré. Tous ces autres* cha-men *sont délivrés.* Je suis pareil à un renard parmi des lions. Dorénavant, tant que je n'aurai pas atteint la Voie, je ne rentrerai pas m'asseoir parmi eux. »

Ngo-po-yue connaissait les pensées de Na-sien. Il *l'appela devant lui*, lui caressa la tête de la main et dit : « Bientôt tu atteindras la Voie d'*a-lo-han* : ne t'afflige point ! » Et Ngo-po-yue *fit asseoir Na-sien et* le retint.

XVI. — Na-sien eut un nouveau maître, âgé de plus de quatre-vingts ans, du nom de Kia-wei-yue (²).

XVII. — Dans ce district, il y avait un *yeou-p'o-sō* [*upāsaka*] d'une grande sagesse et d'une grande vertu, qui journellement nourrissait *les disciples de* Kia-wei-yue. Quand ce fut au tour de Na-sien d'aller, avec l'ustensile approprié (³), prendre les provisions pour son maître, celui-ci enjoignit à Na-sien de garder de l'eau dans sa bouche en allant chez le *yeou-p'o-sō* prendre

---

(¹) A : C'est comme lorsqu'on vanne le riz : le riz est bien blanc ; si dans ce riz il y en a du noir, c'est que le vannage a été mal fait. — A : 揚, « vanner » ; B : 析, « laver », 楊, « enlever ». Hiuan-ying et Houei-lin donnent 淅 et 浙, glosés par « laver ». K'o-hong donne 餳, « sucreries » (!), et 剔, glosé par « pêcher, choisir une chose, trier ». Comparer l'expression *sālīnam odanam vicītakāḷakam*, fréquente dans les textes pālis comme terme de comparaison (*Mil.*, Tr. p. 16 ; *Aṅg. Nik.*, vol. IV, p. 231 ; Childers, *Dictionary*, p. 567, citant le *Brahmāyu-sutta*, *Majjh. Nik.* nº 91).

(²) A : 加維曰 (puis 加維) ; B : 迦維曰 ; arch. * *kä-'uï-'uiòt*. Kavigupta ?

(³) 應器, le *pātra* : « l'ustensile qui convient aux religieux », ou « qui contient la mesure convenable ».

les provisions [1]. Le *yeou-p'o-sō* vit la jeunesse de Na-sien, la correction de son maintien, son allure si peu commune ; d'avance, il le savait doué de la sagesse ; il avait ouï dire qu'il était réputé pour son intelligence et sa résolution et capable de prêcher la doctrine des sūtras [2]. Lorsqu'il vit entrer Na-sien dans sa maison, le *yeou-p'o-sō* se leva, s'avança pour le saluer et dit en joignant les mains : « Voilà bien des jours que je nourris des *cha-men* : aucun ne m'a encore prêché de sūtra. Maintenant, je prie Na-sien de compatir à mon désir en me prêchant un sūtra, afin de délier mon ignorance. » Na-sien fit cette réflexion : « J'ai reçu de mon maître l'ordre de garder de l'eau dans ma bouche et de ne point parler. Maintenant, en crachant l'eau, je contreviendrais à la défense de mon maître [3]. Que dire de cela ? » Na-sien pensa : « Aussi bien, le *yeou-p'o-sō* a des dons éminents ; il est résolu ; si je lui prêche un sūtra, je crois qu'il atteindra la Voie. » Et Na-sien cracha l'eau, s'assit et lui prêcha un sūtra, disant : « L'homme qui distribue des dons, fait le bien et met en pratique les défenses des sūtras, dans l'existence presente vit en paix, dans l'existence future naîtra au ciel, ou, s'il naît ici-bas parmi les hommes, sera sage et riche et noble ; par la suite, il ne retournera ni dans les enfers, ni parmi les goules affamées, ni parmi les animaux. L'homme qui n'observe pas les défenses des sūtras souffre dans l'existence présente, et dans l'existence future il retombera dans les trois voies mauvaises et n'en sortira jamais [4]. » Le *yeou-p'o-sō*, entendant ce sūtra, s'en

---

(1) Cet ordre est bizarre. Kia-wei-yue voulait-il empêcher son disciple de manger loin du monastère ou en dehors des heures prescrites ? Un manuel de discipline à l'usage des *çrāmaṇera*, traduit en chinois entre 317 et 420, spécifie que « lorsqu'ils vont mendier seuls... si le bienfaiteur leur offre à manger, sur place, ils peuvent accepter, quelle que soit l'heure » (Wieger, *Bouddhisme chinois*, I, p. 179). Je ne sache pas d'autre part que le Vinaya interdise aux moines mendiants d'adresser la parole à leurs donateurs, surtout si c'est pour les prêcher. L'ordre s'expliquerait à la rigueur s'il s'agissait d'une donatrice, comme dans la version pâlie : la discipline est stricte en ce qui concerne les entretiens des moines avec les femmes ; le manuel précité ajoute, par exemple, que les novices mendiants doivent se garder d'entrer dans une maison où ne se trouvent que des femmes. Mais les deux recensions portent partout *yeou-p'o-sō* 優婆塞, *upāsaka*, et non *yeou-p'o-yi* 優婆夷, *upāsikā*.

(2) A : Le *yeou-p'o-sō* vit que Na-sien était jeune, que par sa correction (ou sa beauté régulière, 端正) il différait absolument des hommes, qu'il était célèbre, doué d'une vaste sagesse, résolu (有志) et capable de prêcher la doctrine des sūtras.

(3) B : 師戒. A : 師要, « l'engagement que j'ai pris vis-à-vis de mon maître ».

(4) A : L'homme doit distribuer des dons, faire le bien [pour accumuler] des mérites, et mettre en pratique les défenses des sūtras du Buddha ; après la mort, il renaîtra dans ce monde et obtiendra richesse et noblesse. L'homme qui ne contrevient pas aux défenses des sūtras ne retournera pas, par la suite, dans les enfers, ni parmi les goules affamées, les animaux ni les pauvres ; il obtiendra de naître au ciel. — Ce « sūtra » est bien connu. C'est l'*anupubbikathā* prêchée par le Buddha à Yasa, à ses parents et à d'autres laïques ; v. les textes signalés par Minaev dans l'introduction de son *Prātimokṣa-sūtra*, p. XXII, n. 51 : *Mahāvagga*, I, 7, 5 (*Vin.*, vol. I, p. 15) (« le Bhagavat

réjouit en son cœur. Na-sien sut que le *yeou-p'o-sö* se réjouissait en son cœur, et il lui prêcha de nouveau un sūtra *profond* (1), *disant* : « *Les myriades d'êtres de ce monde doivent passer ; ils n'ont point de permanence* (2). *Les myriades d'êtres passent ; tous souffrent. Il en est de même du corps des hommes en ce monde. Les hommes de ce monde disent tous ceci : Que mon corps passe, j'y consens* (3)... *Ce sont là tous hommes qui n'ont pas atteint la Voie du* ni-yuan *indépendant. Ceux qui goûtent les joies supérieures du* ni-yuan *ne subissent ni naissance, ni vieillesse, ni maladie, ni mort, ni tristesse, ni soucis ; pour eux tous péchés, mortifications et douleurs sont anéantis entièrement* (4). » Lorsque Na-sien eut fini de prêcher ce sūtra, le *yeou-p'o-sö* atteignit la première Voie, celle de *siu-t'o-yuan* [*srotāpanna*] ; Na-sien lui-même atteignit aussi la

---

prêcha au fils de famille Yasa une prédication comprenant successivement : une prédication sur l'aumône, une prédication sur les défenses, une prédication sur le ciel ; il exposa les mauvais effets, la vanité, l'impureté des désirs et les bons effets du renoncement ») ; *Mahāvastu*, III, p. 413 (« ... une prédication sur l'aumône, une prédication sur les défenses, une prédication sur le ciel, une prédication sur le mérite, une prédication sur les effets du mérite »). Voir encore *Mahāvagga*, I, 8, 2 (p. 18) et 9, 3 (p. 19) ; *Sūtrālamkāra*, trad. Huber, p. 127, et S. Lévi, *JA*. 1908, II, p. 178-179. De même, dans le *Saṅghabhedaka-vastu* du Vinaya des Mūlasarvāstivādin, TT. XVII, 3, 27b, 1, le Buddha commence sa prédication aux soixante Bhadrayānīya (六十賢部) en leur exposant « ce qu'on appelle la cause de la naissance au ciel par l'aumône et l'observance des défenses » (所謂布施持戒生天之因). D'après l'*Ekottarāgama*, TT. XII, 3, 34a, 19, la première prédication de Maitreya porta sur le même sujet : « Alors Maitreya leur exposa peu à peu de merveilleux *çāstra* (論) sur la Loi ; ce qui est appelé *çāstra*, c'étaient le *çāstra* de l'aumône, le *çāstra* des défenses et le *çāstra* de la naissance au ciel. » Cette triade reparaît dans le *Saṃ. Āg.* à côté de celle des Trois Joyaux (TT. XIII, 5, 62b-63a). Comparer enfin la doctrine de Vasubandhu (*Koça*, trad Hiuan-tsang, k. 18, TT. XXII, 10, 57a sq.) et du *Ta tche tou louen* (k. 33, TT. XX, 2, 72a-73a), d'après laquelle il y a trois sortes de mérites, 福 : l'aumône (布施), l'observance des défenses (持戒) et l'exercice de la fixation de la pensée (修定) ; les deux premières assurent la renaissance au ciel (*Koça*, *ib.*, 59a, 1).

(1) 深經, un sūtra d'Abhidharma. Cf. la version pālie : « Nagasena lui adressa, comme action de grâces, un discours d'*abhidhamma*, profond, transcendant, pénétré de l'idée du Vide. »

(2) Cf. Tr. p. 16 : *Yaṃ kiñci samudayadhammaṃ sabban taṃ nirodhadhammam*. 世間, que je traduis par « de ce monde », signifie littéralement « dans les générations », c'est-à-dire dans le règne du « composé », du transitoire.

(3) 我身過我許. La *Mahāvyutpatti*, CXCIX, 59, donne 許 comme traduction de *pratijñā*. Ce terme est souvent employé par Hiuan-tsang, dans sa version de l'*Abhidharmakoça*, au sens d'« admettre, reconnaître » un argument (p. ex. TT. XXII, 10, 106a, 8-9).

(4) A : Les myriades d'êtres de ce monde doivent tous passer ; ils n'ont point de permanence. En tout ce qu'ils font (ou : tout ce qui est fait, composé, *saṃskṛta* ; 諸所作), tous peinent et souffrent ; [c'est que] les myriades d'êtres n'ont pas obtenu l'indépendance (自在). Ceux [qui ont atteint] la Voie du *ni-yuan* ne subissent plus ni naissance, ni vieillesse, ni maladie, ni mort [les « quatre douleurs »], ni soucis, ni tourments ; pour eux tous péchés, mortifications et douleurs sont entièrement anéantis.

Voie de *siu-t'o-yuan*. Le *yeou-p'o-sö* se réjouit beaucoup et prépara pour Na-sien d'excellente nourriture. Na-sien dit au *yeou-p'o-sö* de prendre tout d'abord les provisions et de les mettre dans le *po* [*pātra*] de son maître ; puis, après avoir mangé et s'être rincé la bouche, il les prit et retourna auprès de son maître.

XVIII. — Voyant *les provisions*, le maître dit : « Tu apportes aujourd'hui les provisions ; *c'est fort bien*. [Mais] comme tu as violé la convention de la communauté, il faut te chasser (1). » Na-sien fut désolé. Le maître ordonna d'assembler le *pi-k'ieou-seng* [*bhikṣusaṅgha*] ; le *pi-k'ieou-seng* s'assembla et s'assit. Le maître dit : « Na-sien a violé la convention de notre communauté ; il faut que *d'un commun accord* nous le chassions ; il ne doit pas rester dans la communauté. » Ngo-po-yue prononça *une comparaison* (2), disant : « C'est comme un homme qui d'une flèche aurait atteint deux buts : *un homme pareil, il ne faut pas le chasser. En prenant l'initiative de parler*, Na-sien a atteint la Voie et l'a fait atteindre au *yeou-p'o-sö* ; il ne faut pas le chasser. » Le maître de Na-sien, Kia-wei-yue, dit : « Supposons même que d'une seule flèche il ait atteint un ensemble de cent buts, — cela doit être considéré comme (3) une violation de la convention de notre communauté : nous ne pouvons le retenir [parmi nous]. Les autres — **ceux qui observent les défenses** — ne peuvent atteindre la Voie à la manière de Na-sien : il faut dès maintenant couper court aux suites [qu'aurait notre indulgence à son égard] ; si nous ne chassons pas Na-sien, les autres suivront son exemple, et il sera impossible de mettre fin aux suites [d'un tel acte] (4). » Le chapitre resta silencieux ; conformément à l'ordre du maître, on chassa Na-sien sur-le-champ. Na-sien salua son maître, le visage aux pieds de son maître, puis se releva, salua circulairement le *pi-k'ieou-seng* et sortit.

XIX. — Il pénétra au plus profond d'une montagne et, assis sous un arbre, jour et nuit, plein d'énergie spirituelle, il médita sur la Voie, sans se lasser ; et par l'effet de sa propre action il atteignit la Voie d'*a-lo-han* : il put se mouvoir en volant ; son œil fut doué de la vue qui pénètre toute chose, son oreille de l'ouïe qui pénètre toute chose ; il eut le pouvoir de connaître **les choses bonnes ou mauvaises** que pensent les autres hommes en leur cœur ; et il sut spontanément d'où l'on vient en naissant (5).

---

(1) A : 汝今日持餅具來。以犯衆人要當逐出汝。B : 若今日持飯具來。大好已。犯衆人約當逐出汝。

(2) A : Un sūtra.

(3) 會爲. Sur 會 au sens de « il faut », cf. *infra*, § CX. C'est probablement un emprunt à la langue parlée de l'époque.

(4) Ce passage est aussi mal rédigé dans A que dans B (qui saute le mot 犯, « violer ») : mais les deux textes se complètent l'un l'autre et permettent d'établir une traduction que je crois sûre.

(5) Cf. *supra*, p. 83-84.

xx. — Ayant atteint la Voie d'*a-lo-han*, il rentra au monastère de Ho-tan, se prosterna au milieu du *pi-k'ieou-seng*, demanda pardon, fit acte de contrition [1] devant le *pi-k'ieou-seng* du monastère de Ho-tan; et le *pi-k'ieou-seng* daigna l'entendre [2]. Na-sien salua puis sortit.

xxi. — Na-sien se rendit dans les centres administratifs, les villages et les hameaux [3], prêchant aux hommes les défenses des sūtras [4] et leur enseignant à faire le bien. Parmi *ceux qui écoutèrent ses prédications*, certains reçurent les cinq défenses, certains atteignirent la Voie de *siu-t'o-yuan* [*srotāpanna*], certains la Voie de *sseu-t'o-han* [*sakṛdāgāmin*], certains la Voie d'*a-na-han* [*anāgāmin*], certains se firent *cha-men* [*çramaṇa*] et atteignirent la Voie d'*a-lo-han* [*arhat*]. Les quatres rois célestes du premier [*devaloka*] [5] ; Che [Çakra], l'empereur du ciel [Devendra] des *tao-li* [Trayastriṃça] [occupant] le second [*devaloka*] ; le roi céleste Fan [Brahmā], [qui règne sur] le septième [*loka*, le *brahmaloka*] [6], tous venaient devant Na-sien, le saluaient, le

---

(1) 悔過, la confession publique ; cf. *Mahāvyutpatti*, CCLXII, 1.

(2) 聽, « entendre » au sens d'« autoriser, acquiescer ». Ainsi Nāgasena n'est définitivement admis dans la communauté qu'après être devenu arhat. De même Ānanda au premier Concile. A propos de l'épisode d'Ānanda, Oldenberg a fait remarquer combien il est exceptionnel et contraire à l'esprit du Vinaya de tenir compte, en matière de sanctions disciplinaires, du plus ou moins de sainteté du coupable (*Buddhistische Studien*. *ZDMG*, 1898, p. 621). Je me suis reporté aux principaux textes relatifs à cet épisode (*Cullavagga*, XI, 1, 2 sq ; Vin. des Sarvāstivādin, k. 59, TT. XVI, 7, 24^{a} ; Vin. des Mūlasarvāstivādin, TT. XVII, 2, 89^{b}-91^{a} et Rockhill, *Life of the Buddha*, p. 152-156 ; Vin. des Mahīçāsaka, k. 30, TT. XVI, 2, 68^{a-b} ; Vin. des Dharmaguptaka, k. 54, TT. XV, 6, 50^{a} ; *Açokāvadāna*, k. 4, TT. XXIV, 10, 13^{a-b} ; *Vie de Hiuan-tsang*, trad. Julien, p. 157 ; *Ta tche tou louen*, k. 2, TT. XX, 1, 16^{a} sq.). D'après le Vin. des Dharmaguptaka, qui offre le plus d'analogie avec notre texte, quatre cent quatre-vingt-dix-neuf arhats sont réunis en un lieu mal déterminé ; Kaçyapa veut refuser l'admission d'Ānanda, mais elle lui est imposée par les autres ; tous se rendent alors à Vaiçali ; en chemin, Ānanda se compare lui-même à un veau non sevré parmi des bœufs adultes (comme Nāgasena à un renard parmi les lions) ; à Vaiçāli, il se dissipe en prêchant, au lieu de se recueillir ; Vṛjiputra l'exhorte par une strophe ; dans un endroit solitaire, sans se relâcher, plein d'énergie spirituelle, Ānanda maintient le calme en lui, et à la fin de la nuit, spontanément, il se trouve arhat. Il n'y a donc pas, semble-t-il, emprunt textuel de la part du *Sūtra de Nāgasena*, mais une réminiscence me paraît probable.

(3) 郡縣街曲里巷, litt. préfectures, sous-préfectures (cf. *supra*, p. 79, n. 5), rues (ou lieux de marché), villages, hameaux, quartiers (ou ruelles). Cf. Tr. p. 22 : *gāma-nigama-rājadhāniyo*. Le 里 était sous les Han la plus petite circonscription (Chavannes, *Mém. hist.*, II, p. 532) ; 曲 paraît désigner un village (*ib.*, III, p. 547, n. 4).

(4) Ou : le Dharma et le Vinaya (經戒).

(5) B : 第一四天王. A donne : 第四天王, « le quatrième *devarāja* » ou « les *devarāja* du quatrième [*loka*] », qui est sûrement fautif, car les quatre rois célestes occupent le premier des six *devaloka*. Cf. Kern, *Histoire du bouddhisme*, I, p. 291.

(6) Le *brahmaloka* venant au-dessus des six *devaloka*, le septième rang peut lui être assigné. Dans le système des Purāṇa, le septième monde est le *satyaloka* ou *brahmaloka*. Cf. aussi Rémusat, *Foë koué ki*, p. 136.

visage à ses pieds, puis s'asseyaient à l'écart. Et Na-sien exposait les sūtras à tous les dieux célestes [1]. Son nom, sa réputation se répandirent au loin dans les quatre directions [2]. Partout où allait Na-sien, tous les dieux célestes, hommes, démons, esprits et dragons se réjouissaient de le voir ; tous en retiraient du bonheur [3].

XXII. — Alors Na-sien, se déplaçant, arriva au T'ien-tchou [Inde], dans le pays de Chö-kie, et s'arrêta dans le monastère Sie-ti-kia [4].

XXIII. — Il y avait cet homme qu'il avait connu jadis, dans son existence antérieure. Au bord de la mer, il avait été prince héritier [5] du roi du pays ; son nom personnel était Mi-lan. Mi-lan, dans sa jeunesse, avait aimé à lire les sūtras ; il avait étudié les Voies hérétiques et connaissait à fond *les points difficiles de* la Loi des sūtras des Voies hérétiques ; il n'y avait point d'hérétique qui pût le vaincre. Le roi, père de Mi-lan, étant mort en un âge avancé, Mi-lan était monté sur le trône et devenu roi du pays.

XXIV. — Le roi interrogea les ministres qui l'entouraient à gauche et à droite, disant : « Des religieux et des gens du peuple du pays, qui pourrait discuter avec moi sur les points difficiles de la Voie des sūtras [6] ? » Les ministres de l'entourage déclarèrent au roi : « *Il y a quelqu'un,* — il y a un homme qui étudie la Voie du Buddha ; on l'appelle *cha-men* ; sa sagesse est vaste [7] et pénétrante. Il pourrait discuter avec le roi sur les points difficiles de la Voie des sūtras. »

XXV [8]. — ...*Or*, au royaume de Ta-ts'in [Orient hellénique] des régions du

---

(1) B : A tous les hommes.

(2) B : Dans les quatre cieux.

(3) Du *puṇya*, des mérites.

(4) A et B : 泄坻迦. Pour 泄, le *Kouang yun* donne deux *fan-ts'ie* : 余制, * *'iei*, et 私列, arch. * *sét*, moyen * *siet* ; pour 坻, trois *fan-ts'ie* : 直尼, * *ji*, 諸氏, * *tśi*, et 都禮, arch. * *téi*, moy * *tiei*. K'o-hong déclare qu'il faut choisir la prononciation : arch. * *sét-téi-kà*. Le pāli donne Saṅkheyya (Tr. p. 22). Je ne vois guère comme original possible de la transcription chinoise qu'une forme dérivée de sk. *çresthika*.

(5) A : Fils.

(6) Peut-être *king* 經 correspond-il, dans tout ce passage, à *dharma* et non à *sūtra*.

(7) A : Merveilleuse.

(8) La description de Çakala est introduite avec une singulière maladresse. B semble vouloir la relier à ce qui précède : « Maintenant [le *cha-men* en question] se trouve au pays de Ta-ts'in, des régions du Nord... » (今在北方大秦國) ; A s'y prend plus gauchement encore : 北方大臣國名沙竭, « un pays de Ta-tch'en des régions du Nord était appelé Cha-kie » — à moins qu'il ne faille imputer à un copiste une correction dont le sens serait : « Le pays d'un ministre des régions du Nord était appelé Cha-kie »... Cf. *supra*, p. 25.

Nord, un pays (1) appelé Chö-kie (2), résidence d'anciens rois (3). Ce pays jouissait de la paix à l'intérieur et à l'extérieur ; la population en était toute vertueuse (4). Des quatre côtés de la muraille [ou de la ville murée] courait partout un chemin couvert (5) ; toutes les portes de la muraille étaient *ornées de traits gravés et* sculptées (6). *Dans le palais, chacune des femmes avait son logement ; les rues, marchés et groupes d'habitations étaient bien ordonnés et alignés ; les routes officielles étaient larges, grandes et bien alignées. Hommes et femmes, à éléphant, à cheval, en char et à pied, étaient brillants et prospères ;* tch'eng-men [çramaṇa ?] *et religieux* (7), *nobles, artisans et menu peuple*, et [les habitants des] **autres** petits pays (8), étaient tous éminents

(1) On sait que 國, « Etat, royaume », peut être pris au sens de « capitale ». Le texte pâli fait de Sāgala une cité, *nagara*.

(2) B : 舍竭, * *śiä-gʸiet*, * Çagala. A donne ici 沙竭, * *ṣa-gʸiet*, * Ṣagala (peut-être par contamination du 沙門 qui précède), partout ailleurs la leçon de B. Sur différentes transcriptions chinoises du nom de Çākala et les originaux qu'elles supposent, cf. *supra*, p. 44-46, et Pelliot, *loc. cit.*, p. 402. 娑竭 ou 沙羯羅 transcrivent nom du *nāgarāja* Sagara (*Bukkyō jirin*, p. 47 ; *Bukkyō daijii*, p. 2391).

(3) 古王之宮. Le mot 宮 correspond exactement à *pura*, avec son sens étendu allant de « place enceinte » à « habitation, maison », puis à « résidence royale, palais » ; c'est ce dernier sens qui a prévalu depuis l'époque des Ts'in et des Han. M. Pelliot, *JA*, 1914, II, p. 402, n. 3, se demande s'il faut entendre cette expression au sens technique du *pūrvajinādhyuṣita* de la *Mahāvyutpatti*, CCXXVI, 3, dont la version tibétaine rend *jina* par *rgyal-po*, « rois ». Mais la version chinoise rend *jina* par « Buddhas », 諸佛. Dans notre texte, cette épithète doit sans doute s'entendre littéralement.

(4) Ceci parait confirmer l'interprétation de Trenckner de *sutavantanimittam*, « pious are its people » (cf. Rhys Davids, trad. p. 2, n. 3).

(5) 復道. Cf. Chavannes, *Mémoires historiques*, II, p. 138, n. 3.

(6) 雕文刻鏤. A omet les deux premiers mots.

(7) 乘門道人, litt. « hommes de la Voie des portes des véhicules », ce qui ne parait pas offrir de sens. En corrigeant *tch'eng* 乘 en 桒, variante graphique de 桑, on aboutit à *sang-men* 桑門, transcription primitive (cf. *BEFEO*, XIII, vii, 77, et *T'oung pao*, 1918-1919, p. 260) de *çramaṇa* (il faut reconnaître qu'elle n'est pas employée ailleurs dans notre ouvrage), et pour l'expression entière à un équivalent de *çramaṇa-brāhmaṇa* ; ce terme est employé dans le texte pâli, immédiatement après l'énumération des quatres castes (Tr.p. 2 : *puthu-khattiya-brāhmaṇa-vessa-suddaṃ vividha-samaṇa-brāhmaṇa*, etc.). Les traducteurs chinois ont probablement confondu les *çramaṇa-brāhmaṇa* avec les *brāhmaṇa* et les ont placés en tête des quatre castes.

(8) A : 及餘小國 ; B : 及諸小國. A est manifestement tronqué ; B n'est pas très clair non plus. Le sens parait être que les provinces ou les villes secondaires étaient aussi brillantes que la capitale. Du point de vue chinois, 小國 peut désigner une petite principauté féodale. Sous les Tsin, dès 265, les fiefs se répartissaient comme suit (*Tsin chou*, k. 14, 5b) :

I. Fiefs des princes, 王 :

1. Population de	20.000	familles et plus	: « grandes principautés », 大國 ;
2 —	10.000	—	: « principautés de second ordre », 次國 ;
3. —	5.000	—	: « petites principautés », 小國 ;

et éclairés. La population portait des vêtements éclatants de cinq couleurs (¹). *Les femmes se mettaient* (²) *du blanc et se paraient toutes de colliers* [*ou bracelets*] *de perles*. Le territoire du pays était élevé et sec (³). Les marchands, à demeure fixe ou ambulants, faisant le commerce dans les quatre directions, se servaient tous de monnaies d'or (⁴). Les cinq céréales étaient abondantes et peu coûteuses ; il y avait *des provisions et* du bétail **superflus** dans les maisons. *Autour des marchés étaient disposés pour la vente tous* [*les aliments nécessaires, tels que*] *bouillon d'agneau et riz. Ayant faim, on trouvait à manger ; ayant soif, on buvait des vins de raisin variés*. C'était une joie inexprimable !

XXVI. — Le roi de ce pays *se nommait* Mi-lan. *Il* gouvernait le pays avec une loi juste. *Mi-lan était un homme* de haut talent, sage, **habile**, *éclairé sur la Voie des sūtras du temps, capable d'expliquer les points difficiles des choses passées, futures et présentes* (⁵), éclairé sur les affaires publiques et sur l'art de la guerre ; il n'y avait rien que ne pénétrât sa perspicacité.

XXVII. — *En ce temps, le roi sortit de la ville murée pour une promenade d'agrément ; tous les soldats assemblés l'entouraient. Ce roi s'enorgueillissait* (⁶)

II. Fiefs des autres nobles, 公侯伯子男 :

1. Population de 10.000 familles et plus : « grandes principautés » ;
2. — 5.000 — : « principautés du second ordre » ;
3. — moins de 5.000 familles : « petites principautés ».

A ces principautés correspondait le territoire d'un *kiun* ou d'un *hien* (*ib.*, k. 24, 10^{b}-11^{a}). Du point de vue indien, lorsqu'Açoka fit construire ses 80.000 stūpas, il décréta, d'après l'l'*Açokāvadāna*, « qu'il en serait établi un dans les cités (*nagara*) inférieures, principales et moyennes, où [la fortune des habitants] atteindrait un *koṭi* [de *suvarṇa*] » (*Divyāv.*, p. 381, l. 4-5 ; cf. Burnouf, *Introduction*, p. 373). Pour *nagara*, la version chinoise de l'*Açokarāja-sūtra* emploie le mot *kouo* 國 : « Il dit encore : Il y a trois sortes de *kono* : petits, moyens et grands ; si un *kouo* produit mille myriades d'onces d'or, il faut y élever un *stūpa* royal. » (TT. XXIV, 10, 32^{b}, 3.)

(¹) Cliché s'appliquant à tout ce qui a des couleurs brillantes (*Chou king*, trad. Couvreur, p. 52 ; *I ki*, trad. id., I, p. 521).

(²) Lire 傅 pour 傳.

(³) Ceci ne doit pas être pris trop à la lettre. 高燥 est une épithète banale des lieux salubres.

(⁴) 金錢. Ce terme correspond à *dīnāra* dans toutes les versions chinoises de l'*Açokāvadāna* (cf. *supra*, p. 44-46) ; c'est pourquoi je traduis 金 par « or » et non par « métal ». Que par *dīnāra* on entendit bien des pièces d'or, c'est ce que prouve un texte de l'*Avadāna-çataka* (cf. Burnouf, *Introduction*, p. 423, note).

(⁵) *Che king* 世經 peut signifier : « les livres sacrés de l'époque », ou « mondains », ou « portant sur les existences » (passées, présente et futures). *Che* 世 traduit *loka*, *kāla*, *yuga*. Comparer la version pālie : « Il accomplissait... les actes de dévotion ou de rituel [prescrits par] ses *manta* (sk. *mantra*) relatifs au passé, au présent et à l'avenir. » C'est ainsi que Rhys Davids interprète *samantayoga*, et la version chinoise paraît le confirmer. *King* peut recouvrir d'autres mots que *sūtra*.

(⁶) 自貢高. La *Mahāvyutpatti* traduit par 貢高 *darpita* (CCXLV, 937) et *matta* (*ib.*, 938). Cette expression figure dans le traité manichéen traduit par MM. Chavannes

en son cœur : « Moi, qui suis roi, je suis capable de répondre aux questions innombrables posées par les adeptes des quatre-vingt-seize sortes de Voies (¹). A peine les hommes ont-ils émis une pensée que d'avance je sais ce qu'ils vont dire (²). S'adressant aux ministres de son entourage (³), le roi dit : « *Il est encore tôt. Rentrer en ville ? Je n'aurais rien à faire.* Y aurait-il en ces parages *un religieux ou* un *cha-men* qui puisse discuter avec moi sur les points

---

et Pelliot (*JA.*, 1911, II, p. 561, n. 2), qui l'ont crue fautive. Elle se rencontre dans la traduction de Çikṣānanda de l'*Avataṃsaka-sūtra*, k. 21 (TT. I, 2, 1^b, 21) : « Qu'est-ce que [pratiquer] les défenses sans manquement ? Le Bodhisattva [qui les pratique sans manquement] ne s'enorgueillit pas (不自貢高) en disant : J'observe les défenses ; s'il voit un homme dérogeant aux défenses, il ne le méprise ni n'en médit et ne rend pas honteux son prochain. Il observe simplement les défenses... » Houei-yuan 慧苑 des T'ang, dans son *Houa yen king yin yi* (TT. XXXIX, 10, 116^a et 136^a), commente ainsi ce passage : « *Kong-kao*. Le *Kouang ya* 廣雅 dit : 貢 signifie « élever », 上也. Une principauté recevant tribut se prévalait de cet honneur et de cette élévation pour mépriser les Etats adjoints qui lui devaient tribut (附庸之國 ; sur ce terme, cf. *Li ki*, trad. Couvreur, I, p. 261). Actuellement, on dit aussi 貢高 de quelqu'un qui, s'exaltant soi-même (自高), usurpe le bien d'autrui et veut que les hommes s'inclinent devant son autorité. » Dans le *Madhyamāgama* (TT. XII, 7, 6^b, 12), 貢高 correspond à *roga* du texte pāli (*Majjh. Nik.*, vol. III, p. 246, ligne 17). On lit dans le *Heng chouei king* traduit par Fa-kiu (TT. XII, 8, 7^b, 6) : « Quiconque se fait disciple du Buddha doit quitter son nom personnel ; il est plus qu'un disciple du Buddha. Comment y aurait-il encore dans le Saṅgha des hommes de condition haute ou basse ou se considérant comme supérieurs, 自貢高 ? »

(¹) Ou : « Je suis capable de répondre aux adeptes des 96 sortes de Voies ; les questions que je pose sont innombrables. » A : « Il connaissait les 96 sortes de Voies ; les questions qu'il posait étaient innombrables. » On sait que le nombre consacré des doctrines hérétiques est de 95 ou 96. Il a existé un *Sūtra des 95 ou 96 sortes de Voies* (cf. *T'oung pao*, 1912, p. 411, n. 1) ; le chiffre varie suivant les catalogues. M. Inoue Enryō 上井圓了, dans son *Gedō tetsugaku* 外道哲學 (Tōkyō, 1897), p. 222-233, a réuni sur ce point un certain nombre de textes, mais de valeur si diverse et étudiés avec un tel manque de souci de la chronologie que ses conclusions sont sujettes à révision. La question est délicate ; un texte traduit sous les Han, le *Fen pie kong lö king* 分別功德經, mentionne même tous deux les chiffres 95 (TT. XXIV, 4, 49^b, 3) et 96 (*ib.*, 52^a, 10). Le second passage de ce texte — pour en revenir au *Sūtra de Nāgasena* — permet de corriger une leçon que je crois fautive. B donne : 九十六種經道人, litt. « les hommes des Voies des sūtras de 96 sortes ». Le *Fen pie kong lö king* (52^a, 10) donne : 九十六逕, « les 96 sentiers ou chemins de traverse ». De même, un texte traduit, comme le *Na sien king*, à l'époque des Tsin, le *Tch'ao je ming san-mei king* 超日明三昧經 (TT. VI, 2, 59^b), donne : 諸徑九十六種. Le mot 逕 ou 徑, qui est sans doute une traduction étymologique de *tīrthya* (*tīrtha* peut signifier « passage, chemin »), désigne aussi les Voies hérétiques dans le *Tch'ou yao king* traduit en 399 p. C. (cf. *JA.*, 1912, II, p. 253, 254, 257). De ces divers témoignages, on peut conclure que pour 經 de B il faut lire 徑 ou 逕.

(²) A : A peine un homme avait-il prononcé une parole que d'avance il savait où cet homme voulait en venir.

(³) 王傍臣, litt. « les sujets aux côtés du roi », ses courtisans favoris, ses confidents. Cf. pāli (Tr. p. 19) *amaccā* (sk. *amātyā*, « les miens »).

difficiles des sūtras et sur la Voie ? » Des ministres de l'entourage du roi, nommés Tien-mi-li (1) et Wang-k'iun (2), déclarèrent au roi : « Oui, il y a un *cha-men* nommé Ye-ho-lo (3), fort éclairé sur la Voie des sūtras ; il pourrait discuter avec le roi sur les points difficiles des sūtras et sur la Voie. »

XXVIII. — Alors le roi ordonna à Tien-mi-li et à Wang-k'iun *d'aller l'inviter à venir. Tien-mi-li et Wang-k'iun* allèrent aussitôt l'inviter, disant : « Le grand roi désire voir le grand maître. » Ye-ho-lo dit : « **Le roi désire me voir** — fort bien. *Si le roi désire me voir*, il n'a qu'à venir lui-même. Moi, je ne vais pas. » Tien-mi-li **et Wang-k'iun** s'en retournèrent **alors** et rapportèrent au roi ce qui s'était passé. Aussitôt le roi monta en voiture et, avec cinq cents cavaliers (4), se rendit au monastère. Quand le roi et Ye-ho-lo se virent, ils commencèrent par se poser les questions d'usage, puis s'assirent, et les cinq cents cavaliers s'assirent tous à leur suite. Et le roi demanda à Ye-ho-lo : « Pour quelle raison, Seigneur, avez-vous quitté votre famille, abandonné femme et enfants, vous êtes-vous rasé les poils de la tête, avez-vous revêtu le *kia-cha* [*kāṣāya*] et vous êtes-vous fait *cha-men* [*çramaṇa*] ? Quelle est la Voie que vous recherchez ? » Ye-ho-lo répondit au roi : « Moi et mes semblables, nous étudions la Voie du Buddha ; en pratiquant une morale droite (5), nous en

---

(1) 沾彌利, moy. *tiem* (*fan-ts'ie* 都念) ou *t'iem* (*fan-ts'ie* 他兼) ou encore *čiem* (*fan-ts'ie* 張廉)-*m^yi-l^yi*. Pāli Devamantiya. Demetrios ?

(2) 望群, moy. *m^wuidn-g^wuiěn*. Pāli Maṅkura. Peut-être Hermagoras d'après Trenckner, ou Pakor d'après M. Pelliot.

(3) 野惒羅, arch. *iŏ-γuâ-lâ*, moy. *iâ γuâ-lâ*. 野 a pour *fan-ts'ie* 羊者, rime 馬 (*p'ing cheng* 麻) ; sur la prononciation en ŏ d'une partie des mots rangés sous cette rime, vers les IIIe et IVe siècles, cf. Maspero, *Dialecte de Tch'ang-ngan*, app. II. C'est le personnage appelé Āyupāla dans la version pālie. La transcription chinoise pourrait correspondre à Yuvala (cf. Barth, *Revue de l'histoire des religions*, XXVIII, p. 259, note 3).

(4) 騎 *ki*, mais A donne une fois 伎 *ki*. Pour ce dernier mot, le *Dictionnaire* de Couvreur mentionne sans référence un sens « compagnon » ; mais je pense qu'ou bien il faut lire 侍, « la suite du roi », ou bien traduire 伎 par « femmes de plaisir » (pour 妓 ; cf. p. 102, n. 7) et voir là une réminiscence du *Sāmaññaphala-sutta*, où Ajātasattu, rendant visite au Buddha, est accompagné de 500 femmes (*Dīg. Nik.*, vol. I, p. 49 : *itthiyo* ; *Dīrg. Āg.*, TT. XII, 9, 87^b, 4 : 夫人, « femmes secondaires » ; *Fo chouo tsi tche kouo king*, trad. T'an-wou-lan, TT. XII, 10, 95^b, 12-13 : 五百采 (corr. 寀 *ts'ai*) 女, « 500 femmes du palais », puis 五百侍, « 500 suivantes » ; la version incorporée à l'*Ekottarāgama*, TT. XII, 3, 13^b, dit seulement que le roi était accompagné de 500 éléphants, de 500 [porteurs de] lampes et de toute sa garde ; mais ce sont encore des femmes qui l'accompagnent dans la version du *Dul-va*, trad. Rockhill, *Life of the Buddha*, p. 96, et dans un bas-relief de Barhut, Cunningham, *The Stūpa of Bharhut*, p. 89 et pl. XVI, bas-relief inférieur). Sur les rapports de ce passage du *Milindapañha* avec le *Sāmaññaphala-sutta*, cf. *supra*, p. 26.

(5) A : 中正, « le Milieu et la droiture » (une fois fautivement 中王) ; B : 忠政, « loyauté et droiture » ou « gouvernement loyal ». Tr. p. 19 : *dhammacariyā*. Cf. § LXXX.

retirons du bonheur dans l'existence présente et en retirerons aussi dans les existences futures. » Le roi interrogea Ye-ho-lo, disant : « Y a-t-il des hommes vêtus de blanc, demeurant dans leur famille, ayant femme et enfants, qui, pratiquant une morale droite, en retirent du bonheur dans l'existence présente et en retireront aussi dans les existences futures ? » Ye-ho-lo dit : « Un homme vêtu de blanc, demeurant dans sa famille, ayant femme et enfants, s'il pratique une morale droite, en retire du bonheur dans l'existence présente et en retirera aussi dans les existences futures. » Le roi dit : « C'est en vain, Seigneur, que vous avez **quitté votre famille,** abandonné femme et enfants, vous êtes rasé les poils de la tête, avez revêtu le *kia-cha* et vous êtes fait *cha-men* ! » Alors Ye-ho-lo resta muet, n'ayant rien à répliquer au roi. Les ministres de l'entourage déclarèrent au roi : « Ce *cha-men* est fort intelligent (1) et sage ; seulement, lorsqu'on le presse, il n'arrive pas à s'exprimer. » Les ministres de l'entourage du roi levèrent tous le main et dirent : « Le roi a vaincu ! *Le roi a vaincu* ! » Ye-ho-lo se tint coi, sous le poids de sa défaite.

XXIX. — Tournant la tête à gauche et à droite, le roi vit que le visage des *yeou-p'o-sö* [*upāsaka*] ne marquait néanmoins aucune honte. Le roi fit cette réflexion : « Si le visage de tous ces *yeou-p'o-sö* ne marque aucune honte, cela ne peut être que parce qu'il y a un autre *cha-men* éclairé sur la Voie des sūtras (2), capable de discuter avec moi sur les points difficiles. » Le roi dit à Tien-mi-li, **ministre de son entourage** : « Y a-t-il un autre *cha-men* éclairé et perspicace, qui puisse discuter avec moi sur les points difficiles des sūtras et sur la Voie ? »

XXX. — *En ce temps,* Na-sien était le maître de tous les *cha-men* ; *sans cesse il circulait avec tous les* cha-men ; *tous les* cha-men *lui faisaient prêcher les sūtras. En ce temps, Na-sien* connaissait les points essentiels ou difficiles de tous les sūtras ; il était capable de prêcher **habilement** les douze catégories de sūtras (3). *En prêchant les sūtras,* il distinguait chaque chose, séparant les différents articles et analysant phrase par phrase. Il connaissait la Voie du *ni-yuan* [*nirvāṇa*]. Il n'y avait personne qui pût le réduire, personne qui pût le vaincre ; *il pouvait dissiper tous les doutes et éclairer la pensée. Ses paroles* [témoignaient d'une] sagesse [inépuisable] comme les fleuves et la mer ; il pouvait réfuter les quatre-vingt-seize sortes de Voies. Il était vénéré **et aimé** des *quatre catégories de* disciples du Buddha (4) ; *tous les sages*

---

(1) A : 明達, éclairé et pénétrant ; B : 明健, éclairé et énergique.

(2) A : Eclairé et énergique.

(3) La version pālie (Tr. p. 21) donne ici la classification en neuf catégories (*navanga*), qui est celle du bouddhisme pāli.

(4) Moines, nonnes et laïques des deux sexes.

accouraient lui rendre hommage ; *sans cesse* il enseignait *aux hommes* la Voie des sūtras.

xxxi. — Na-sien arriva au pays de Chō-kie. Tous les disciples de sa suite, eux aussi, étaient éminents et éclairés ; Na-sien était pareil à un lion féroce.

xxxii. — Tien-mi-li déclara au roi : « Il y a un *cha-men peu ordinaire*, nommé Na-sien. Sa sagesse est profonde [1] et merveilleuse ; *il est éclairé* sur les points essentiels de la Voie des sūtras ; il est capable de dissiper tous les doutes et il n'est rien qu'il ne pénètre. Il pourrait discuter avec le roi sur les points difficiles des sūtras et de la Voie. » Le roi demanda à Tien-mi-li : « Pourrait-il vraiment discuter avec moi sur les points difficiles des sūtras et de la Voie ? » Tien-mi-li répondit : « Assurément *il le peut ! Il est même capable* de discuter sur les points difficiles des sūtras et de la Voie avec le dieu du septième ciel, Fan [Brahmā]. A combien plus forte raison avec un homme ! »

xxxiii. — Aussitôt le roi ordonna à Tien-mi-li d'aller inviter Na-sien à venir. Tien-mi-li se rendit auprès de Na-sien et lui dit : « Le grand roi désire vous voir. » Na-sien **dit : « Fort bien. » Et** aussitôt, avec tous ses disciples, il le suivit et se rendit auprès du roi.

xxxiv. — Le roi n'avait pas encore vu Na-sien ; mais, dans la foule, les vêtements que portait Na-sien, sa démarche, le différenciaient des autres hommes. Le roi le vit de loin et devina qu'il était Na-sien. Le roi se dit à lui-même : « Bien nombreuse est la foule des hommes que j'ai vus dans le cours du temps ! Nombreux ceux qui entrèrent dans ma grande salle ! Je n'avais pas encore éprouvé la crainte ! Aujourd'hui, je vois Na-sien. Aujourd'hui, Na-sien me vaincra à coup sûr. *A coup sûr, je ne serai pas de sa force*. Mon cœur est plein de trouble et d'inquiétude ! » **Prenant de l'avance**, Tien-mi-li déclara au roi : « *Na-sien est venu ; il est dehors* [2]. » *Na-sien étant arrivé*, le roi demanda à Tien-mi-li lequel était Na-sien ; Tien-mi-li le lui désigna du doigt. Alors le roi se réjouit grandement : « C'est juste comme je l'avais deviné [3] ! » *Et le roi vit que Na-sien, par les vêtements qu'il portait, par sa démarche,*

---

(1) A : Subtile.

(2) A : Na-sien est arrivé au soleil levant, 以發日到. Cette leçon est incompréhensible. B porte : 已來在外. 以 et 已 sont constamment employés l'un pour l'autre dans les deux versions ; 發日 pourrait être une faute de copie pour 來在. — En réalité, cette première rencontre doit être localisée au monastère de Nagasena et non au palais ; cf. *infra*, § xxxix.

(3) Dans la *Sāmaññaphala-sutta*, Ajātasattu demande à Jīvaka de lui désigner le Buddha. La *Sumaṅgalavilāsinī* déclare impossible qu'il ne l'ait pas distingué au premier coup d'œil : il aurait aussi bien pu demander où se trouvent la terre, le soleil ou la lune (cf. O. Franke, *Dīghanikāya*, Göttingen, 1913, p. 52, n. 1). Dans les versions chinoises du *Sāmaññaphala-sutta*, Ajātaçatru ne se montre pas meilleur devin.

se différenciait de la foule. Et Na-sien arriva ; ils commencèrent par se poser les questions d'usage ; ils causèrent. Le roi se réjouit beaucoup ; ils s'assirent tous deux, face à face.

xxxv. — Na-sien s'adressa au roi, disant : « Un sūtra du Buddha dit : Le plus grand profit de l'homme, c'est la retraite paisible (¹) ; sa plus grande richesse, de savoir se contenter ; son bien le plus substantiel, d'avoir une foi ; sa plus grande joie, la Voie du *ni-yuan* (²). »

xxxvi. — Alors le roi demanda à Na-sien : « Seigneur, quel est votre nom ? » Na-sien dit : » Mes père et mère m'ont donné le nom de Na-sien, et **les hommes** m'appellent Na-sien ; *parfois mes père et mère m'appellent Wei-sien* (³) ; parfois mes père et mère m'appellent Cheou-lo-sien (⁴) ; parfois mes père et mère m'appellent Wei-kia-sien (⁵). C'est ainsi que me connaissent tous les hommes. Ce ne sont là que *des noms* (⁶) tels qu'en portent tous les hommes de ce monde. »

Le roi demanda à Na-sien : « Qui est Na-sien ? » Le roi interrogea encore, disant : « La tête est-elle Na-sien ? » *Na-sien dit* : « Ce n'est pas *la tête qui est* Na-sien. » Le roi demanda de nouveau : « *Les yeux*, les oreilles, le nez, la bouche, sont-ils Na-sien ? » *Na-sien dit* : « *Les yeux, les oreilles, le nez, la bouche* ne sont pas Na-sien. » Le roi demanda (⁷) encore : » *Le cou*, **le menton**, la nuque, les épaules, les bras, les pieds, les mains, sont-ils Na-sien ? » *Na-sien dit* : « Ils ne sont point Na-sien. » Le roi demanda (⁷) encore : « Est-ce l'estomac (⁸) qui est Na-sien ? » *Na-sien dit* : « Il n'est pas Na-sien. » Le roi demanda (⁷) encore : « L'apparence extérieure (⁹) **est-elle Na-sien ? » — « Elle n'est pas Na-sien.** » — « La souffrance et le plaisir (¹⁰),

---

(¹) 安隱, *kṣema*.

(²) Je n'ai pu identifier ce texte. La deuxième phrase se rapproche d'un passage célèbre du *Fo yi iao king* 佛遺教經, traduit par Kumārajīva (Nj. 122 ; titre complet : 佛垂般涅槃略說教誡經 ; TT. XIII, 10, 103ᵇ, 17) : « Celui qui ne sait pas se contenter, tout riche qu'il soit, est pauvre ; celui qui sait se contenter, tout pauvre qu'il soit, est riche ».

(³) 維先, * *'ui-sien* ; cette phrase de B est sans doute une interpolation. D'autre part, dans les deux recensions, il faudrait évidemment lire 子 ou 兒 pour 我 : « Parfois des père et mère appellent leur enfant Wei-sien », et de même dans les phrases suivantes ; cf. la version pālie.

(⁴) B : 首羅先, * *śiṷu-lâ-sien*. A : 首那先, * — *nâ* —. Pāli Sūrasena.

(⁵) 維迦先, * *'ui-kâ-sien* = Virasena de la version pālie ?

(⁶) Dans tout ce passage, je traduis par « nom » le mot 字, proprement « appellation ».

(⁷) A : Dit.

(⁸) A, B et le commentaire de K'o-hong donnent 腟脚, qui est obscur. Peut-être faut-il lire 腟胵, que le Dictionnaire de K'ang-hi glose par 胃脘, « cavité stomacale ».

(⁹) 顏色, « teint, couleur, air du visage, aspect extérieur ». Tr. p. 26 : *rūpa*.

(¹⁰) 苦樂, *vedanā*.

le bien et le mal ([1]), le corps ([2]), le cœur ([3]), ces *cinq* choses réunies ([4]) sont-elles Na-sien ? » *Na-sien* dit : « Elles ne sont pas Na-sien. » Le roi demanda ([5]) encore : « *Supposons qu'il* n'y ait ni apparence extérieure, ni souffrance ni plaisir, ni bien ni mal, ni corps, ni cœur : la non-existence de ces cinq choses est-elle Na-sien ? » Na-sien dit : « Elle n'est pas Na-sien. » Le roi demanda ([5]) encore : « La voix, le souffle sont-ils *Na-sien* ? » *Na-sien* dit : « Ils ne sont pas Na-sien. » *Le roi demanda encore* : « Qu'est-ce que Na-sien ? »

Na-sien interrogea le roi, disant : « *Ce qu'on appelle un char, — qu'est-ce qu'un char ? Les essieux* sont-ils le char ? » *Le roi dit : « Les essieux* ne sont pas le char. » Na-sien dit : « Les jantes sont-elles le char ? » *Le roi dit : « Les jantes* ne sont pas le char. » Na-sien dit : « Les rayons sont-ils le char ? » *Le roi dit : « Les rayons* ne sont pas le char. » Na-sien dit : « Les moyeux sont-ils le char ? » Le roi dit : « Les moyeux ne sont pas le char ([6]). » Na-sien dit : « Le timon est-il le char ? » *Le roi dit : « Le timon* n'est pas le char. » *Na-sien dit* : « Le joug est-il le char ? » *Le roi dit : « Le joug* n'est pas le char. » *Na-sien dit* : « La plateforme est-elle le char ? » *Le roi dit : « La plateforme* n'est pas le char. » *Na-sien dit : « La hampe [du dais]* ([7]) *est-elle le char ?* » *Le roi dit : « La hampe n'est pas le char.* » Na-sien dit : « Le dais est-il le char ? » *Le roi dit : « Le dais* n'est pas le char. » Na-sien dit : « Tous ces matériaux réunis et montés ensemble, est-ce là le char ? » *Le roi dit : « Tous ces matériaux réunis et montés ensemble* ne sont pas le char. » Na-sien dit : « Supposons qu'on ne réunisse pas tous ces matériaux, est-ce là le char ? » Le roi dit : « La non-réunion de tous ces matériaux n'est pas le char. » Na-sien dit : « Est-ce le bruit qui est le char ? » *Le roi dit : « Le bruit* n'est pas le char. » Na-sien dit : « Qu'est-ce que le char ? »

Alors le roi resta muet et ne souffla mot. Na-sien dit : « Un sūtra du Buddha ([8]) expose ceci : *De même qu'en* assemblant tous ces matériaux pour en faire un

---

(1) 善惡, *saṃjñā*.
(2) 身, *saṃskārā*.
(3) 心, *vijñāna*.
(4) Les cinq *skandha*.
(5) A : Dit.
(6) L'ordre dans A est : 1° moyeux, 2° rayons, 3° jantes.
(7) 扛. Lire 杠, glosé dans les dictionnaires par 轄之柄 = Tr. p. 27, l. 5 : *daṇḍaka*, que Rhys Davids traduit par « cordes », mais qui signifie « bâton ».
(8) *Saṃ. Nik.*, vol. I, p. 135 = *Sam Āg.*, trad. des Ts'in, TT. XIII, 5, 74a, 15-16 : « De même qu'en vertu de toutes les conditions réunies il y a ce qu'on peut employer comme char, ainsi les *skandha*, les *dhātu* et les *āyatana* existent en vertu des *nidāna* réunis », et trad. de Guṇabhadra, TT. XIII, 4, 60b, 19-20 : « De même que, tous les matériaux assemblés, vulgairement on appelle cela char, — des agrégats de tous les *skandha* conditionnés par les *nidāna*, voilà ce qu'illusoirement on appelle créature. » Cette stance est citée dans le *Kathāvatthu*, p. 66, dans le *Madhyamakāvatāra* de

char on obtient un char, ainsi l'assemblage d'une tête, d'un visage, **d'yeux**, d'oreilles, d'un nez, d'une bouche, d'un cou, d'une nuque, d'épaules, de bras, d'os, de chair, de mains, de pieds, d'un foie, de poumons, d'un cœur, d'une rate, de veines, d'intestins, d'un estomac, d'une apparence extérieure, d'une voix, d'un souffle, de la douleur et du plaisir, du bien et du mal, c'est là *ce qu'on appelle* un homme. » Le roi dit : « Excellent ! Excellent ! »

XXXVII. — Le roi demanda de nouveau : « Na-sien pourrait-il discuter avec moi sur les points difficiles des sūtras et sur la Voie ? » Na-sien dit : « Si le roi m'interroge avec sagesse, nous pourrons discuter ensemble sur les points difficiles ; si le roi s'attache à des idées d'orgueil et de rang, nous ne pourrons discuter sur les points difficiles. » Le roi interrogea Na-sien, disant : « Qu'est-ce que converser (1) en sage ? » Na-sien dit : « Dans leurs entretiens, les sages se scrutent et s'éclairent mutuellement avec la plus grande ardeur (2) ; si la conversation présente des hauts ou des bas, des victoires ou des défaites, des arguments corrects ou incorrects, ils reconnaissent d'eux-mêmes qu'un tel, oui ou non, est le plus sage. Les sages n'ont que faire de se fâcher. Tels sont les sages. » Le roi demanda encore à Na-sien : « Qu'est ce que converser en roi ? » Na-sien dit : « Les rois, en conversant, se laissent aller à l'arbitraire ; quiconque ose leur faire opposition, ils le punissent de mort. Ainsi conversent les rois (3). **Les sots, en conversant, sont incapables de reconnaitre d'eux-mêmes les succès ou les échecs remportés ou subis au cours de la conversat on ; ils sont chicaniers ; ce qu'i! leur faut, c'. st la victoire. Ainsi conversent les sots.** » Le roi dit : « Je suis désireux de converser en sage et non en roi **ni en sot**. Ne me parlez plus avec l'idée que vous vous trouvez en face d'un roi ; parlez-moi comme aux *cha-men*, comme à vos disciples, comme aux *yeou-p'o-sö*, comme aux serviteurs *des* cha-men ; *ne nourrissez aucune crainte, assurez parfaitement votre cœur.* Il faut que nous nous éclairions l'un l'autre. » Na-sien dit : « Fort bien. »

Candrakīrti (Muséon, 1911, p. 103). La comparaison du char est utilisée dans le *Visuddhimagga* (trad. Warren, *Buddhism in translations*, p. 133 sq.). Elle est fort populaire ; les conteurs cambodgiens l'ont mise en œuvre (*Revue indochinoise*, nouvelle série, XXXII, p. 71-72). M. Oltramare (*La théosophie bouddhique*, p. 201, n. 1) en signale une réplique dans le *Viṣṇu-purāṇa*, II, XIII.

(1) Lire 語 pour 諸.

(2) A : 對相詰 ; B : 極相詰語相解語. Le leçon de B suggère une correction de 詰 en 結 : 結, « nouer », et 解, « dénouer », se rapprocheraient d'*āveṭhana* et de *nibbeṭhana* du pāli (Tr. p. 29).

(3) A : Le roi demanda de nouveau : « Na-sien pourrait-il discuter avec moi sur les points difficiles des sūtras et sur la Voie ? » Na-sien dit : « Si le roi m'interroge en sage, je pourrai lui répondre ; si le roi m'interroge en roi interrogeant un sot, je ne pourrai lui répondre. » Le roi dit : « Interroger en sage, interroger en roi qui interroge un sot, qu'est-ce là ? » Na-sien dit : « Les sages, en conversant, se scrutent l'un l'autre ; s'il se présente dans leur conversation des hauts ou des bas, des victoires ou des défaites, il le reconnaissent eux-mêmes Ainsi conversent les sages. »

XXXVIII. — Le roi dit : « Je désire poser une question. » Nâ-sien dit : « Que le roi la pose. » Le roi dit : « Je l'ai déjà posée. » Na-sien dit : « J'y ai déjà répondu. » Le roi dit : « Que m'avez-vous répondu ? » Na-sien dit : « Et que m'a demandé le roi ? » Le roi dit : « Je n'ai rien demandé. » Na-sien dit : « Et je n'ai rien répondu. »

XXXIX. — *Le roi fit cette réflexion* : « Ce *cha-men* est d'une grande et haute intelligence [1] ; dès l'abord, j'aurai bien des questions à lui poser. » *Le roi fit cette réflexion* : « Le jour va tomber. Que faire ? Demain il faudra inviter Na-sien à venir au palais, pour qu'excellemment nous discutions sur les points difficiles et nous interrogions. » *Le roi ordonna à Tien-mi-li de dire à Na-sien : « Aujourd'hui, nous sommes pressés par le crépuscule. Vous serez invité demain à venir au palais, pour discuter excellemment avec le roi sur les points difficiles et vous poser des questions mutuelles.* » Aussitôt Tien-mi-li et Wang-k'iun dirent à Na-sien : « Le jour va tomber ; le roi doit rentrer au palais. Demain le roi invitera Na-sien. » Na-sien dit : « Fort bien. » Le roi **salua Na-sien**, monta à cheval et s'en retourna au palais [2]. Sur son cheval, il continua à penser *au nom de* Na-sien ; *tout en y pensant, il éprouvait le besoin de dire* : « Na-sien ! Na-sien [3] ! » Il y pensa jusqu'au lendemain.

XL. — *Le lendemain*, Tien-mi-li, Wang-k'iun et les ministres de l'entourage dirent au roi : « Faut-il *vraiment* inviter Na-sien ? » Le roi dit : « Il faut l'inviter. » Tien-mi-li et Wang-k'iun dirent : « Avec combien de *cha-men* faut-il l'inviter ? » Le roi dit : « Avec autant de *cha-men* qu'il voudra. » Le trésorier du roi s'appelait K'ien [« Avare »] [4]. K'ien déclara au roi : « Que Na-sien vienne avec dix *cha-men* ; cela suffira. » *Le roi répéta : « Na-sien est autorisé à venir avec autant de* cha-men *qu'il voudra. » K'ien répéta au roi : « Que Na-sien vienne avec dix* cha-men ; *cela suffira. » Le roi répéta : « Na-sien est autorisé à venir avec autant de cha-men qu'il voudra. » K'ien répéta au roi : « Que Na-sien vienne avec dix* cha-men ; *cela suffira. » L'entendant parler ainsi un grand nombre de fois, le roi se fâcha contre K'ien : « En vérité, tu es un avare sans égal ; ce n'est pas en vain* [5] *que ton nom est Avare ! Tu économises de force les biens du roi : que doit-il en être de tes propres biens ! Ne sais-tu pas qu'en s'opposant à mes volontés on mérite la peine*

---

(1) A : Alors le roi dit que Na-sien était d'une grande intelligence.

(2) D'après ce qui précède (cf. § XXXIII sq.), la scène devrait être au palais. Elle est ici subitement transportée au monastère de Nâgasena, où la situe la version pâlie.

(3) Cette phrase, qui se retrouve dans la version pâlie, montre que dans l'original la première controverse était bien localisée chez Nâgasena et non au palais.

(4) 慳. Pali Sabbadinna (Tr. p. 29), puis Dinna (p. 56), appellations sans doute ironiques.

(5) Lire 妄 pour 望.

capitale ? » Le roi dit : « Puis-je te pardonner ta faute ? Or donc, moi qui suis roi, je ne serais pas en état de nourrir des cha-men *? » Alors K'ien fut accablé de honte et de remords et n'osa plus souffler mot* (1).

XLI. — Tien-mi-li et Wang-k'iun se rendirent auprès de Na-sien, s'avancèrent, le saluèrent et lui dirent : « Le grand roi invite Na-sien. » Na-sien dit : « Avec combien de *cha-men* le roi veut-il que j'aille ? » Tien-mi-li et Wang-k'iun dirent : « Avec autant de *cha-men* qu'il plaira à Na-sien. » Alors Na-sien alla avec quatre-vingts *cha-men* (2), Ye-ho-lo et autres ; Tien-mi-li et Wang-k'iun *les accompagnèrent*.

XLII. — A l'aube, comme ils allaient entrer dans la ville murée, Tien-mi-li et Wang-k'iun, chemin faisant, interrogèrent tous deux Na-sien : « Hier vous avez dit au roi : **Il n'y a pas de Na-sien. Qu'avez-vous voulu dire par là** (3) ? » Na-sien demanda à Tien-mi-li et à Wang-k'iun : « Que pensez-vous, Seigneurs, que soit Na-sien ? » Tien-mi-li et Wang-k'iun dirent : « Nous pensons que le souffle, l'air vital (4) qui sort et entre, sont Na-sien. » Na-sien interrogea Tien-mi-li et Wang-k'iun, disant : « Si l'haleine d'un homme, une fois sortie, ne rentre plus, cet homme vivra-t-il ? » Tien-mi-li et Wang-k'iun dirent : « Si l'haleine sort et ne rentre pas, il est bien certain que l'homme mourra. » Na-sien dit : « Par exemple, l'haleine d'un homme qui souffle du cornet (5), une fois sortie, ne rentre plus. Ou encore, l'haleine d'un homme qui souffle sur le

---

(1) A : ... Cela suffira. Ainsi jusqu'à trois fois. Le roi se fâcha et dit : Qu'as-tu donc à ordonner sans sourciller que Na-sien vienne avec dix *cha-men* ? Ce n'est pas en vain (不妄) que ton nom est Avare ! Tu économises de force les biens du roi : que doit-il en être de tes propres biens ; Tu t'opposes à mes volontés : tu mérites la peine de mort. Puis-je dire que je puis te pardonner ta faute ? Or donc, etc... (comme B). K'ien fut pris d'une grande crainte et ne souffla plus mot.

(2) Quatre-vingt mille dans le texte pali ! Comparer les observations de M. Foucher, *L'Art gréco-bouddhique*, II, p. 446, et *infra*, § CXXI, où les deux versions parlent de huit cents *çramaṇa*.

(3) B : 無有何用爲那先. « il n'y a rien qui puisse être considéré comme Na-sien », ou : « il n'y a pas [de Na-sien] ; qu'est-ce qui peut être considéré comme Na-sien ? »

(4) 命氣. Pali : *jīva*.

(5) *Kia* 笳. Hiuan-ying et Houei-lin mentionnent la variante 葭 de ce caractère et ajoutent qu'il s'agit d'un instrument de musique « fait actuellement de feuilles de roseau roulées dans lesquelles on souffle ». Une légende que le *K'ang-hi tseu tien* prétend extraire du Livre sur la Musique du *Che ki*, mais qui n'apparaît (cf. *Wen hien t'ong k'ao*, k. 138, art. 大胡笳) que dans le *Song chou* 宋書, k. 12, 12a, 2-4, citant un 笳賦 de Tou Tche 杜摯 (IIIe siècle p. C., cf. *San kouo tche*, Wei tche, k. 21, 9b), veut que Lao-tseu ait appris des Barbares (*Jong*) occidentaux l'art de fabriquer ces cornets de feuilles. Le 胡笳 est déjà mentionné dans une lettre de Li Ling 李陵 des Han antérieurs (voir 增訂古文析義合編 k. 7, 76a, 9). Plus tard, 笳 désigna diverses variétés d'instruments, sur lesquelles cf. Courant, *Musique classique des Chinois*, p. 159, n° 90. A ce terme paraît correspondre *vaṃsa*, « flûte », de la version pâlie.

feu avec un soufflet de forgeron (1), une fois sortie, rentre-t-elle ? » Tien-mi-li et Wang-k'iun dirent : « Elle ne rentre pas. » — « *Ou encore, l'haleine d'un homme qui souffle vers le sol dans une corne* (2), *une fois sortie, rentre-t-elle ?* » *Tien-mi-li et Wang-k'iun dirent* : « *Elle ne rentre pas.* » Na-sien dit : « Si cette même haleine sort et ne rentre pas, pourquoi l'homme ne meurt-il pourtant pas ? » Tien-mi-li et Wang-k'iun dirent : « En ce qui concerne le souffle, nous ne pouvons savoir... Veuillez nous l'expliquer. » Na-sien dit : « L'air du souffle n'est qu'une affaire dans le corps (3). Ainsi, si le cœur de l'homme conçoit quelque chose, c'est la langue qui l'exprime : c'est l'affaire de la langue ; si l'esprit a un doute, c'est le cœur qui le conçoit : c'est l'affaire du cœur. Chacun [de ces éléments] a son domaine propre. Pour qui les considère *discriminativement*, *tout* est vacuité : il n'y a pas de Na-sien. » Alors les cœurs de Tien-mi-li et de Wang-k'iun s'ouvrirent et se délièrent, et ils reçurent les cinq défenses et devinrent *yeou-p'o-sö*.

XLIII. — Et Na-sien, allant de l'avant, pénétra dans le palais, arriva chez le roi, monta dans l'édifice surélevé (4) ; et le roi salua Na-sien et s'écarta. Et Na-sien s'assit ; les quatre-vingts *cha-men* s'assirent tous ensemble. *Le roi fit préparer les aliments les plus délicats* ; il les servit de sa main à Na-sien *et nourrit tous les* cha-men. Lorsqu'ils eurent fini de manger et se furent lavé les mains, le roi donna à chaque *cha-men* un *kia-cha* [*kāṣāya*] doublé (5) et une paire (6) de chaussures de cuir ; à Na-sien et à Ye-ho-lo chacun, trois *kia-cha* et une paire de chaussures de cuir. Le roi dit à Na-sien et à Ye-ho-lo : « Gardez dix hommes pour rester avec vous ; renvoyez **tous** les autres. » Aussitôt Na-sien renvoya les autres *cha-men* ; il en resta dix. Le roi ordonna aux concubines et aux femmes du gynécée (7) de **sortir** toutes pour se rendre

(1) B : 鍜金筩 *hia kin t'ong* ; A et K'o-hong, leçon correcte : 鍛金筩 *touan kin t'ong* (TT. écrit fautivement 䈀 *kio*).

(2) *Kio* 角 (pali : *siṅga*) désigne sans doute ici une simple corne d'animal. Sur divers instruments de musique militaire portant ce nom, cf. Courant, *op. cit.*, p. 157-159.

(3) 身中之事. Tr. p. 31 : *kāyasankhārā*.

(4) 殿上, litt. « en haut de (ou en haut dans) l'édifice ». Cette expression, courante dans les textes bouddhiques (cf. Peri, *BEFEO*, XV, III, 8), y signifie « dans le *prāsāda* », c'est-à-dire, selon la définition de M. Finot (*Mil.*, trad. p. 152) « dans un bâtiment élevé sur un haut soubassement auquel on accède par un escalier ». Cf. *infra*, § LXIX. Le 殿 chinois, grand édifice noble, palatial ou religieux, est également construit sur un soubassement auquel on accède par quelques degrés.

(5) A : 疊 *tié*, B : 㲲 *tié*, synonymes. Tr. p. 31, l. 17 : *dussayuga*, « une paire de vêtements ». Faux sens des traducteurs chinois ?

(6) A : 緉 *leang* ; B : 量 *leang*, dont le *K'ang-hi tseu tien* mentionne un sens « paire de chaussures ».

(7) 後宮貴人妓 (A : 伎) 女. Les 貴人 venaient immédiatement après l'impératrice dans la hiérarchie des femmes du palais ; ce titre fut créé par Kouang-wou ti des Han postérieurs (*Heou Han chou*, k. 10 上, 2a, 1). Sous les Ts'ing, il désignait les concubines de cinquième classe.

dans l'édifice surélevé, sous une tenture, et l'écouter discuter avec Na-sien sur les points difficiles des sūtras et de la Voie. Toutes les concubines et les femmes se rendirent dans l'édifice surélevé, sous une tenture, pour écouter Na-sien prêcher les sūtras.

XLIV. — Alors le roi, prenant un siège, s'assit devant Na-sien. Le roi demanda à Na-sien : « Sur quoi discuterons-nous ? » Na-sien dit : « Si le roi veut entendre ce qui est essentiel à dire, il nous faut discuter sur ce qui est essentiel à dire. » Le roi dit : « Vous et vos semblables, Seigneur, qu'appelez-vous l'essentiel [1] ? Pour quelle raison vous faites-vous *cha-men* ? » Na-sien dit : « Nous voulons nous débarrasser de la souffrance en ce monde [2] ; *nous ne voulons* pas éprouver **de nouveau** la souffrance dans des existences futures [3]. Voilà pourquoi nous nous faisons *cha-men ; voilà ce que nous appelons le bien le plus essentiel.* » Le roi dit : « Tous les *cha-men se font-ils* cha-men *parce qu'ils désirent ne plus souffrir dans l'existence présente ni dans des existences futures* [4] ? » Na-sien dit : « Tous ne se font pas *cha-men* pour cette raison. *Il y a quatre catégories de* cha-men. » *Le roi dit : « Quelles quatre ? » Na-sien dit* : « Parmi eux, certains se font *cha-men* parce qu'ils sont endettés, certains parce qu'ils redoutent le souverain [5], certains parce qu'ils sont pauvres, *certains parce qu'ils désirent vraiment se débarrasser de la douleur des existences présente et futures et l'éteindre.* » Na-sien dit : « **Moi, je dis seulement que je désire dépouiller le désir et la souffrance et éteindre la douleur de l'existence présente**. La seule raison, *fondamentale*, pour laquelle je me suis fait *cha-men*, c'est que de tout mon cœur je recherche [6] la Voie. » Le roi dit : « Alors, c'est pour cette raison [7] que vous vous fîtes *cha-men* ? » Na-sien dit : « Je me suis fait *cha-men* étant tout jeune. Il y avait la Voie des sūtras du Buddha, *et les disciples, et tous les* cha-men, *nombreux, éminents et éclairés ; à leur exemple, j'étudiai les défenses des sūtras et les fis entrer dans mon cœur;* c'est pourquoi **je désirai** me débarrasser de la douleur des existences présente et futures ; *c'est pourquoi* je me fis *cha-men*. » Le roi dit : « Excellent ! **Excellent !** »

XLV. — Le roi demanda : « Y a-t-il des hommes qui *ne* renaissent *pas* après la mort ? » *Na-sien dit : « Certains renaissent pour une existence postérieure ; certains ne renaissent pas. » Le roi dit : « Lesquels renaissent*

---

(1) A : Le bien suprême.
(2) 世間, dans l'existence [présente].
(3) B : 不欲更後世勤苦 (litt. mortification et douleur) ; A : 不復更後世苦惱 (douleur et chagrin). Sur *keng* 更 au sens de « subir, éprouver », v. *infra*, § LVIII.
(4) A : En est-il ainsi de tous les *cha-men* ?
(5) 畏縣官. Pali : *rājābhinītā*. Cf. § VIII.
(6) B : 求 ; A : 未, fautif.
(7) B : C'est à cause de la Voie.

pour une existence postérieure? lesquels ne renaissent pas? » Na-sien dit: « Les hommes chez lesquels existent l'amour et le désir [1] renaissent pour une existence postérieure ; les hommes sans amour ni désir ne renaissent pas pour une existence postérieure. » Le roi dit : « Si un homme pense à la Loi correcte *et au bien* en unifiant sa pensée [2], il ne renaît pas pour une existence postérieure ? » Na-sien dit : « Si un homme, unifiant sa pensée, pense à la Loi correcte [3], *pense au bien*, [pratique] la sagesse [4] et les autres bonnes [5] choses, il ne renaît pas pour une existence postérieure. »

XLVI. — Le roi dit : « Penser à la Loi correcte *et au bien* en unifiant sa pensée [6], et [pratiquer] la sagesse [7], ces deux choses ont-elles le même sens ? » Na-sien dit : « Elles ont chacune un sens différent et non point pareil. » Le roi *demanda à Na-sien : « Le bœuf, le cheval, les animaux domestiques ont-ils quelque sagesse ? » Na-sien* dit : « Le bœuf, le cheval, les six animaux domestiques ont chacun leur sagesse [8] propre ; leur pensée n'est point pareille [à celle des hommes]. » Na-sien dit : « Le roi a-t-il déjà vu des moissonneurs ? De la main gauche ils tiennent le blé, de la droite ils le coupent. » Na-sien dit : « L'homme sage tranche l'amour et le désir, ainsi que l'on moissonne [9]. » Le roi dit : « Excellent ! **Excellent !** »

XLVII. — Le roi demanda encore : « Quelles sont les autres bonnes choses ? » Na-sien dit : « La foi sincère [*a*], l'obéissance filiale [*b*], l'énergie spirituelle [*c*], la réflexion sur le bien [*d*], l'unification de la pensée [*e*], la sagesse [*f*], voilà les bonnes choses [10]. »

XLVIII. — [*a* 1°] Le roi dit : « Qu'est-ce que la foi sincère [11] ? » Na-sien dit : « La foi sincère, c'est ne plus avoir de doute [12]. C'est croire en l'existence

---

(1) *Ngen ngai* 恩愛, litt. « amour reconaissant » (affections familiales, expliquent les Chinois ; *tṛṣṇā*) et *t'an yu* 貪欲, litt. « désirs de convoitise » (traduit régulièrement *upādāna*). Cf. *infra*, § LXIV, LXVII, etc. Tr., p. 32, donne d'abord *kilesa*, puis *upādāna*.

(2) 一心, traduit normalement *samādhi*. Mais voir *infra* note 6.

(3) 正法, *saddharma*. La première version du *Saddharmapuṇḍarika-sūtra*, par Dharmarakṣa des Tsin occidentaux, est intitulée 正法華經.

(4) *Tche houei* 智慧. Tr. p. 32, l. 22 : *paññā*.

(5) B : 喜, faute pour 善.

(6) 一心念正法念善. Tr. *yoniso-manasikara*.

(7) Ici A donne *kie-houei* 黠慧 ; *kie* signifie « perspicace, rusé ».

(8) B : 智. A : *tche meou* 智謀, « sagesse et habileté ».

(9) D'après la version pâlie, le sens de cet article est qu'après avoir rassemblé son esprit, comme une gerbe, par l'attention concentrée, on tranche l'attachement par la sagesse ; l'attention concentrée se rencontre chez les animaux, la sagesse est propre à l'homme. C'est évidemment à tort que la version chinoise renverse les termes de cette dernière proposition.

(10) *Kusala dhammā* Dans le texte pâli, l'ordre des deux premiers termes est interverti, et la sagesse n'est pas mentionnée dans cette énumération préliminaire.

(11) *Tch'eng sin* 誠信, *saddhā*.

(12) A : La foi sincère délie les doutes des hommes.

du Buddha, de la Loi des sūtras du Buddha, du *pi-k'ieou-seng* [*bhikṣu-saṅgha*]. C'est croire en l'existence de **la Voie d'***a-lo-han* [*arhat*], croire en [la doctrine relative aux] existences présente et futures, croire en l'obéissance filiale envers les père et mère, croire qu'en faisant le bien on obtient le bien et qu'en faisant le mal on obtient le mal. Lorqu'on est parvenu à croire cela, le cœur est pur et élimine les cinq péchés. Quels sont les cinq péchés ? Premièrement, la luxure ; deuxièmement, la colère ; troisièmement, la somnolence ; quatrièmement, la dissipation ; cinquièmement, le doute [1]. Tant que l'homme n'a pas éliminé ces cinq péchés, son esprit n'est pas fixé ; lorsqu'il les a éliminés, son esprit est pur. » Na-sien dit : « C'est comme un roi *tchö-kia-yue* [*cakravartin*], dont la suite de chars, de chevaux et d'hommes a passé un gué, souillant l'eau ; après avoir passé le gué, le roi a soif et veut obtenir de l'eau à boire. Le roi a une perle à purifier l'eau ; il la jette dans l'eau ; l'eau devient pure et le roi, ayant obtenu de l'eau pure, la boit [2]. » Na-sien dit : « Le cœur de l'homme avec les **cinq** péchés est pareil

---

(1) *Wou ngo* 五惡. Les cinq *nivaraṇa*. Ils sont en général appelés *wou kai* 五蓋, « les cinq couvercles », tandis que *wou ngo* s'applique normalement aux violations des cinq premières défenses, aux cinq péchés capitaux, de même que dans le vocabulaire juridique *che ngo* 十惡 désigne les dix crimes capitaux (cf. *BEFEO*, IX, 97).

1° A : 婬泆 ; B : 貪婬 ; *kāmacchanda*.

2° A : 瞋怒 ; B : 瞋恚 ; *vyāpāda*.

3° A : 睡眠 ; B : 嗜臥 ; *styāna-middha*.

4° A : 歌樂, « chants et musique » ; B : 戲樂, « amusements et musique ».

5° A : 疑 ; B ; 所疑 ; *vicikitsā*.

Le 4ᵉ *nivaraṇa* est normalement désigné par 掉悔, « excitation et remords », traduction à peu près correcte de *auddhatyakaukṛtya*.

(2) Cf. *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, trad. Dharmarakṣa, k. 9 : « C'est comme une perle claire ; si on la jette dans de l'eau sale, l'eau devient pure, par la vertu imposante de la perle ; si on la jette dans de la vase, elle ne peut la purifier. Il en est de même du subtil et merveilleux livre saint du grand *nirvāṇa*... (TT. XI, 5, 46^a, 5-6.) L'idée que certaines pierres purifient l'eau boueuse était fort répandue dans le monde indien. Des anecdotes chinoises en témoignent. En voici une extraite du *Siuan che tche* 宣室志 de Tchang Tou 張讀 des T'ang : « Yen Cheng 嚴生 de P'ing-yi (act. T'ong-tcheou fou, Chen-si) habitait à Han-nan 漢南 (act. Yi-tch'eng hien, Siang-yang fou, Hou-pei). Il allait souvent se promener au mont Hien 峴 (dans le Siang-yang-fou actuel, Hou-pei). Il trouva un objet de forme sphérique, de couleur noire et très lumineux ; quand on le regardait, il était limpide comme de la glace mince. Cheng le montra à des gens. Quelqu'un dit : « C'est une perle. » Cheng l'appela « perle sphérique » et le plaça dans des bâtiments latéraux. Par la suite, il fit un voyage à Tch'ang-ngan. Un soir, à la porte Tch'ouen-ning, il rencontra un Hou 胡人, qui se prosterna devant son cheval et dit : « Il y a dans votre poche une gemme rare. Je serais heureux de pouvoir y jeter un coup d'œil. » Cheng lui montra la perle sphérique. Le Hou la reçut dans ses mains et se mit à sauter de joie, disant : « C'est la chose la plus rare du monde ! J'en donnerais 300.000 ligatures. » Cheng dit : « A quoi peut donc servir cette gemme, que vous y attachiez un prix pareil ? » Le Hou dit : « Je suis un homme des pays occidentaux. Dans mon pays, il n'est pas de gemme plus précieuse

à l'eau souillée ; quand les disciples du Buddha atteignent la Voie de la délivrance des naissances et des morts, leur cœur est purifié, de même que la perle purifie l'eau. Quand l'homme a éliminé les péchés, sa foi sincère est pure comme une perle de claire lune. » Le roi dit : « Excellent ! Excellent ! »

[a2°] Le roi interrogea encore Na-sien : « La foi sincère [en tant qu'elle a pour caractéristique] l'énergie spirituelle (1), que signifie cela ? » Na-sien dit : « Tous les disciples du Buddha se voient les uns les autres : [ils voient que,] parmi leurs semblables ayant dépouillé toute mauvaise pensée (2), certains ont atteint **la Voie de** *siu-t'o-yuan* [*srotāpanna*], certains **la Voie de** *sseu-t'o-han* [*sakṛdāgāmin*], certains **la Voie d'***a-na-han* [*anāgāmin*], certains **la Voie d'***a-lo-han* [*arhat*]. **Ils désirent** en conséquence pratiquer à leur exemple la foi sincère, et atteindre tous la Voie de la délivrance des existences. » Na-sien dit : « Supposons qu'il pleuve beaucoup sur une montagne. L'eau de pluie s'écoule largement vers le bas ; sur les deux rives, ignorant la profondeur de l'eau, sont des hommes pleins de crainte et n'osant passer à gué (3). Qu'il vienne un homme d'une contrée éloignée, lequel, regardant l'eau, en devine la largeur et la profondeur et, connaissant ses forces, se montre capable d'entrer dans l'eau et réussisse à la traverser : les hommes des deux rives, *l'imitant*, traverseront en foule à sa suite. Il en est de même des disciples du Buddha : *ils voient que d'autres avant eux*, en purifiant leur cœur, ont atteint les Voies de *siu-t'o-yuan*, de *sseu-t'o-han*, d'*a-na-han*, et que c'est par les bonnes pensées que tous y sont parvenus (4). Un sūtra du Buddha dit : Un homme

---

que celle-ci. On l'appelle « perle à purifier l'eau » ; si on la met dans de l'eau trouble, l'eau devient limpide jusqu'au fond. Depuis que nous avons perdu cette gemme, il y a trois ans, les puits et les sources de mon pays sont entièrement souillés ; mes compatriotes sont tous malades ; alors, moi et d'autres, nous avons passé la mer, franchi les montagnes, et sommes venus dans l'empire Hia du Milieu chercher cette gemme. Et maintenant, en effet, je la trouve auprès de vous ! » Et le Hou fit verser de l'eau trouble dans un vase d'argile ; il y jeta la perle : soudain l'eau, avec des bouillonnements, devint pure et limpide, au point qu'on y pouvait distinguer un cheveu. Alors Cheng remit la perle au Hou ; puis, ayant touché une somme considérable, il s'en retourna (*Pai hai ts'iuan chou* 稗海全書, VII).

(1) Et non la purification comme au paragraphe précédent. *Tsing tsin* 精進, « le progrès spirituel », traduction ordinaire de *vīrya*, correspond ici à *sampakkhandana*, « l'élan », de Tr. p. 35, l. 25.

(2) B : 佛諸弟子自相見輩中脫諸惡心 ; A donne : 佛諸弟子自相見輩中說諸淸净, ce qui semble signifier : « Les disciples du Buddha, se voyant les uns les autres, parlent entre eux de tout ce qui est pur ». Mais 說 doit être une faute pour 脫, car cf. la version pālie : « De même que l'ascète, voyant l'esprit d'autres [ascètes] délivré, s'élance pour conquérir l'état de *sotāpanna*, » etc.

(3) A : Avancer.

(4) A : Il en est de même des disciples du Buddha : en purifiant son cœur, l'homme devient *siu-t'o-yuan*, *sseu-t'o-han*, *a-na-han*, *a-lo-han* ; c'est ainsi qu'on obtient la Voie par les bonnes pensées et l'énergie spirituelle.

ayant des pensées de foi sincère peut obtenir de traverser les existences ; un homme capable de se modérer fait cesser et rejette les cinq désirs ; un homme connaissant la douleur du corps peut se délivrer ; c'est par la sagesse que tous les hommes accomplissent leur Voie et leur Vertu (1). » Le roi dit : « Excellent ! Excellent ! »

XLIX. — [*b*] Le roi **interrogea de nouveau Na-sien**, *disant* : « Qu'est-ce que l'obéissance filiale (2) ? » Na-sien dit : « Toutes les vertus sont [définies par]

---

(1) B : Un homme ayant des pensées de foi sincère peut par lui-même atteindre la Voie [qui permet] de traverser les existences ; un homme capable de se modérer, de faire cesser et de rejeter les cinq désirs, connaissant la douleur du corps, peut obtenir de traverser les existences ; c'est par la sagesse que tous les hommes accomplissent leur Voie et leur Vertu. — J'ai adopté le texte de A, où l'on reconnaît les quatre *pada* de la stance pâlie : « Par la foi il traverse le courant, — par la vigilance il traverse l'océan, — par l'énergie il franchit la douleur, — par la sagesse il est purifié. » Cette stance se trouve dans le *Saṃ. Nik.*, vol. I, p. 214 = *Saṃ. Āg.*, trad. Guṇabhadra (TT. XIII, 4, 94b) et trad. des Tsin (TT. XIII, 5, 102a), et dans le *Sutta Nipāta*, I, 10, 4 = Vin. des Mūlasarv., TT. XVI, 9, 102a. Toutes ces traductions chinoises correspondent littéralement à la stance pâlie ; les deux premières ne diffèrent l'une de l'autre que par quelques caractères.

L'expression « la Voie et la Vertu », 道德, figure dans un passage du *Sūtra en 42 articles* où il est également question de purification : « Les hommes qui nourrissent les passions n'aperçoivent pas la Voie. Ils sont pareils à une eau souillée... Quand les souillures des mauvaises pensées sont anéanties, alors on sait d'où vient l'âme à la naissance, où elle se dirige à la mort, et que c'est dans le royaume de tous les Buddhas que résident la Voie et la Vertu. » (TT. XXIV, 5, 1b 12.)

(2) *Hiao-chouen* 孝順. Obéissance *envers le père et la mère*, a-t-on vu plus haut. Tr. p. 33 : *sīla*. Il était naturel que les bouddhistes chinois missent au premier rang des vertus la piété filiale. Ils n'avaient qu'à puiser pour cela dans les textes indiens : un beau sermon de l'*Ekottara* (TT. XII, 1, 45b = *Aṅg. Nik.* vol. I, p. 61-62 ; texte sk. dans *Avadāna-çataka*, trad. Feer, p. 137 ; un des premiers textes bouddhiques traduits en chinois, par Ngan Che-kao, au IIe siècle, le *Fou mou ngen nan pao king* 父母恩難報經, Nj. 762, TT. XIII, 8, 41b-42a, est un développement de ce sermon) et de nombreuses légendes (le *Çyāma-jātaka*, Chavannes, *Cinq cents contes*, I, 156, III, 2, et Nj. 217, etc. ; voir les textes cités au k. 49 du *Fa yuan tchou lin*) glorifient la piété filiale, déjà prescrite dans les édits d'Açoka ; elle assure à ceux qui la pratiquent la naissance au paradis d'Amita (*Amitāyurdhyāna-sūtra*, trad. Takakusu, *SBE*, XLIX, p. 194). Comment toutefois en concilier le principe avec celui du détachement monastique ? La solution est suggérée dans l'*Ekottara* : les religieux doivent s'efforcer de convertir leurs parents, de les amener au salut. Ce point est mis en lumière dans un *Sūtra du fils pieux* (孝子經, Nj. 702, TT. XIV, 8, 5a-b), que le *K'ai-yuan lou*, k. 2, 22a, dit avoir été traduit sous les Tsin occidentaux, mais qui semble fort être une amplification, faite en Chine, du texte de l'*Ekottara* (on y lit notamment qu'après la mort « l'âme est liée au T'ai chan », 繫于太山). Il est en effet probable que les arguments fournis par les textes indiens ne suffirent pas aux bouddhistes chinois ; dans leurs biographies du Buddha, par exemple, ils ajoutèrent que le prince héritier avait annoncé à son père son intention de sortir du monde (cf. Chavannes, *Mission archéologique*, II, p. 306-307). La traduction de *çīla* par « piété filiale » reflète la même préoccupation.

l'obéissance filiale. *Les trente-sept catégories de dharma tirent toutes leur racine de l'obéissance filiale.* »

Le roi dit : « Quelles sont les trente-sept catégories de dharma (1) *? » Na-sien dit: «Il y a les quatre cessations de la pensée ; il y a les quatre interruptions de la pensée ; il y a les quatre bases surnaturelles ; il y a les cinq racines ; il y a les cinq forces ; il y a les sept [états] d'esprit [constitutifs de] l'Eveil ; il y a les huit modes de marche dans la Voie.* »

Le roi interrogea encore Na-sien : « Quelles sont les quatre cessations de la pensée ? » Na-sien répondit au roi : « Le Buddha a dit : La première consiste en ceci : si l'on considère [médite sur] le corps, le corps cesse ; la seconde : si l'on considère la maladie, la maladie cesse ; la troisième : si l'on considère l'esprit, l'esprit cesse ; la quatrième : si l'on considère les dharma, les dharma cessent. Telles sont les quatre cessations de la pensée. »

Le roi dit encore: «Quelles sont les quatre interruptions (2) *de la pensée ? » Na-sien dit : « Le Buddha a dit : Après avoir fait cesser, chacune séparément, les quatre choses [ou objets de la pensée énumérés ci-dessus], ne plus s'en souvenir, en cela consistent les quatre interruptions de la pensée. Par là même qu'on obtient les quatre interruptions de la pensée, on obtient les modes de réflexion [constituant les] bases [des pouvoirs] surnaturels.* »

Le roi demanda encore : « Quels sont les [modes de] réflexion [constituant les] bases [des pouvoirs] surnaturels ? » Na-sien dit : « 1° L'œil est doué de vue universelle ; 2° l'oreille est douée d'ouïe universelle ; 3° on peut connaître ce que pensent les autres hommes en leur cœur ; 4° le corps peut se mouvoir en volant. Voilà [les modes de] réflexion [constituant les] quatre bases [des pouvoirs] surnaturels (3) »

Le roi demanda encore : « Quelles sont les cinq racines ? » Na-sien dit : « 1° L'esprit ne s'attache pas aux formes belles ou laides que voit l'œil : voilà

---

(1) 三十七品經. Tr. p. 33 : *Bodhipakkhikā dhammā*. Je ne connais pas d'autre texte où, dans cette expression, le mot *dharma* soit rendu par *king* ; les tracduteurs de la première époque paraissent avoir simplement omis ce mot, p. ex. *Sieou hing pen k'i king*, trad. 197 p. C., TT. XIII, 10, 35ª : 三十七道品, ou *Tseu tchö san-mei king*, trad. Ngan Che-kao, TT. VI, 6, 33ª : 三十七品, ou le n° 624 de Nj., du même traducteur. Le texte pali (Tr. p. 23) énumère ces *dhammā* sans les définir et dans un ordre anormal différent de celui du texte chinois.

(2) 斷, « trancher ». Cette traduction résulte probablement d'une étymologie de *prahāṇa* par la racine *hā*, « quitter, enlever, supprimer » ; d'après Kern, cette étymologie serait fausse (*Histoire du bouddhisme dans l'Inde*, I, p. 301, note 3).

(3) Les quatre *ṛddhipāda* sont en effet des modes d'activité mentale procurant la faculté d'accomplir des miracles. Par suite d'une grossière confusion, les présentes définitions se rapportent, non à ces modes, mais aux pouvoirs miraculeux qui en sont l'effet : les trois premiers, vue et ouïe surnaturelles, faculté de lire les pensées d'autrui, sont les trois premiers *ṛddhijñāna* ou *abhijñā* (神通) ; la faculté de voler dépend du *ṛddhividhijñāna* (身通).

une racine ; 2° l'esprit ne s'attache pas aux sons beaux ou laids ni [aux paroles] injurieuses qu'entend l'oreille : voilà une racine ; 3° l'esprit ne s'attache pas aux odeurs bonnes ou mauvaises que sent le nez : voilà une racine ; 4° l'esprit ne s'attache pas aux saveurs agréables ou amères que goûte la bouche : voilà une racine ; 5° l'esprit ne se réjouit pas de ce que le corps touche des objets doux, et n'a pas non en plus horreur les sensations tactiles produites par des objets durs. Voilà les cinq racines. »

Le roi demanda encore : « Quelles sont les cinq forces ? » Na-sien dit : « 1° Etre capable de modérer son œil ; 2° être capable de modérer son oreille ; 3° être capable de modérer son nez ; 4° être capable de modérer sa bouche ; 5° être capable de modérer son corps ; faire que l'esprit ne tombe pas [sous l'empire de la sensation]. Voilà les cinq forces (1). »

Le roi demanda encore : Quels sont les sept [états d']esprit [constitutifs de] l'Eveil ? » Na-sien dit : « 1° La pensée ; 2° la discrimination ; 3° l'énergie spirituelle ; 4° la satisfaction ; 5° l'appui [le sentiment de sécurité] ; 6° la fixation [de la pensée dans l'extase] ; 7° la préservation. Voilà les sept [états d']esprit [constitutifs de] l'Eveil. »

Le roi demanda encore : « Quels sont les huit modes de marche dans la Voie ? » Na-sien dit : « 1° Les vues [opinions] droites ; 2° la pensée droite ; 3° le langage droit ; 4° la conduite droite ; 5° l'acte droit ; 6° le moyen (2) *droit ; 7° l'esprit droit ; 8° la fixation [de la pensée] droite. Voilà les huit modes de marche dans la Voie.* Ces trente-sept catégories de *dharma* tirent toutes leur racine de l'obéissance filiale (3). »

---

(1) Ces définitions des *indriya* et des *bala* diffèrent également de celles des listes connues. *Indriya* a en effet deux significations : 1° facultés spirituelles : foi, énergie, etc. ; 2° facultés des cinq sens : vue, ouïe, etc. Les rédacteurs chinois ont adopté, par confusion, la seconde signification au lieu de la première. Cf. *Lalitavistara*, ch. IV, n°s 52-82 = TT. VI, 4, 5^a-6^a et 66^b-67^b ; *Fa kiai ts'eu ti tch'ou men*, TT. XXXIII, 9, 66^a-67^b.

(2) *Sic.* 方便, traduction régulière de *upāya*, « moyen de salut ».

(3) A présente une recension divergente de tout ce passage : « Na-sien dit : « Toutes les vertus sont [définies par] l'obéissance filiale. » Na-sien dit « Il y a quatre bonnes choses : les quatre cessations de la pensée. Quelles quatre cessations de la pensée ? » Na-sien dit : « 1° Considérer l'extérieur et l'intérieur de son corps ; 2° connaître la douleur et le plaisir de l'esprit ; 3° connaître le bien et le mal du cœur ; 4° connaître la Loi correcte. Telles sont les quatres. » Na-sien dit : « Il y a encore quatre choses. Quelles quatre ? 1° Modérer son esprit ; 2° ne pas laisser pénétrer dans son cœur de choses mauvaises ; 3° si l'on a des choses mauvaises dans son cœur, les éliminer et en rechercher de bonnes ; 4° si l'on a des choses bonnes dans son cœur, les y maintenir et ne pas les laisser partir. Telles sont les quatre. » Na-sien dit : « Il y a encore quatre choses [grâce auxquelles on peut] faire à volonté ce qu'on veut. Quelles quatre ? 1° Faire cesser les désirs ; 2° l'énergie spirituelle ; 3° modérer son cœur ; 4° méditer. Telles sont les quatre. » Na-sien dit : « Il y a encore les cinq choses efficaces. Quelles sont les cinq ? 1° La foi sincère ; 2° l'obéissance filiale ; 3° l'énergie spirituelle ; 4° réfléchir sur le bien de tout son cœur ; 5° la sagesse. Telles sont les

Na-sien dit : « Tout homme portant au loin une lourde [charge], s'il réussit à se tenir debout, c'est en se basant sur le sol qu'il y réussit. Les cinq céréales, les arbres de ce monde, les plantes tournées vers le **centre du** ciel, naissent tous du sol. » Na-sien dit : « De même, un maître-artisan qui se propose de construire une grande ville murée *doit* tout d'abord prendre des mesures et établir des fondements ; puis, cela fait, il peut commencer la cons-

---

cinq. » Na-sien dit : « Il y a encore sept choses par lesquelles on supprime tous les péchés ; on les appelle les sept [choses] bonnes, ou aussi les sept [états d']esprit [constitutifs de] l'Eveil. Il y a encore les huit modes de marche dans la Voie ; on les appelle aussi les huit *a-keou* 阿姤 [*aṅgo* ? ou peut-être faut-il lire 阿妬 *a-tou*, qui transcrirait une forme dérivée de *aṣṭau* ?]. Toutes ces trente-sept catégories de *dharma* tirent leur racine de l'obéissance filiale... »

On voit que les *indrya* et les *bala* sont représentés dans cette recension par les « cinq choses efficaces », qui ne sont autres que les cinq *kusalā dhammā* auxquels est consacrée cette partie de notre ouvrage. En réalité, le total n'est donc pas de 37, mais de 32, chiffre qui, selon l'observation de Kern (*op. cit.*, I, p. 302, note 1), correspond à celui des signes du Buddha et a des chances d'être primitif. Le texte correct de tout ce passage doit donc être celui de A. B a été retouché en Chine ; cf. § CX.

Les équivalences sont les suivantes :

VERSION PÂLIE.	VERSION CH. B.	VERSION CH. A.	TERMES SANSKRITS (*Mahāvyutpatti*, XXXVIII-XLIV).
I. *Indriya*.	I. 四意止.	I. 四心意所止.	I. *Smṛtyupasthāna.*
II. *Bala*.	1. 觀身身止.	1. 自觀其身中內外.	1. *Kāyasm°.*
III. *Bojjhanga*.	2. ｜痛痒痛痒止.	2. 知意苦樂.	2. *Vedanāsm°.*
IV. *Magga*.	3. ｜意意止.	3. 知心善惡.	3. *Cittasm°.*
V. *Satipatthāna*.	4. ｜法法止.	4. 知正法.	4. *Dharmasm°.*
VI. *Samappadhāna*.	II. 四意斷.	II.	II. *Prahāṇa.*
VII. *Iddhipāda*.		5. 制其意, etc. 6. (Voir 7. la 8. traduction).	
	III. 四神足念.	III. 自在欲所作.	III. *Ṛddhipāda.*
	9. 徹視.	9. 却欲.	9. *Chandasamādhirddh°.*
	10. 徹聽.	11. 制心.	10. *Cittasam°.*
	11. 知他人心.	10. 精進.	11. *Vīryasam°.*
	12. 飛行.	12. 思惟.	12. *Mīmāṃsāsam°.*

truction de la ville murée. » Na-sien dit : « De même, un acrobate (¹) qui va « travailler » commence par nettoyer et balayer le sol *pour qu'il soit uni.* [Ainsi] les disciples du Buddha, pour atteindre la Voie, doivent tout d'abord observer les défenses des sūtras et faire le bien (²) ; en conséquence, ils connaissent la douleur; alors ils éliminent tout amour et tout désir, puis ils méditent sur les huit modes de marche dans la Voie. » *Le roi dit : « Que faut-il faire pour éliminer tout amour et tout désir ? » Na-sien dit : « Si l'on réfléchit sur la Voie en unifiant sa pensée, l'amour et le désir s'éteignent d'eux-mêmes* (³). » Le roi dit : « Excellent ! Excellent ! »

IV. 五根.		IV. *Indriya.*
13. 眼見好惡色, etc.		13. *Çraddhendr°.*
14. 耳, etc.		14. *Vīryendr°.*
15. 鼻, etc.	IV. 五効事.	15. *Smṛtīndr°.*
16. 口, etc.	13. 誠心.	16. *Samādhīndr°.*
17. 身, etc.	15. 精進.	17. *Prajñendr°.*
V. 五力.	14. 孝順.	V. *Bala.*
18. 制眼.	16. 盡心念善.	18. *Çraddhābo.*
19. ｜耳.	17. 智慧.	19. *Vīryabo.*
20. ｜鼻.		20. *Smṛtibo.*
21. ｜口.		21. *Samādhibo.*
22. ｜身.		22. *Prajñābo.*
VI. 七覺意.	V. 棄除諸惡。七善。七覺意.	VI. *Saṃbodhyaṅga.*
23-29. Cf. *infra*, § CX.		
VII. 八種道行.	VI. 八種道行。阿姤.	VII. *Āryāṣṭāṅgamarga.*
30. 直見	. . . . . .	30. *Samyagdṛṣṭi.*
31. ｜念	. . . . . .	31. *Sam°saṃkalpa.*
32. ｜語	. . . . . .	32. *Sam°vāk.*
33. ｜治	. . . . . .	33. *Sam°karmānta.*
34. ｜業	. . . . . .	34. *Sam°ājīva.*
35. ｜方便	. . . . . .	35. *Sam°vyāyāma.*
36. ｜意	. . . . . .	36. *Sam°smṛti.*
37. ｜定	. . . . . .	37. *Sam°samādhi.*

(¹) A : 倡伎 ; B : 伎人.

(²) B : Réfléchir sur le bien.

(³) Ici la version pâlie cite deux stances « prononcées par le Bhagavat ». La seconde n'est pas identifiée. La première se trouve dans le *Saṃ. Nik.*, vol. I, pp. 13 et 165 =

L. — [c] Le roi interrogea encore **Na-sien**, disant : « Qu'est-ce que l'énergie spirituelle ? » Na-sien dit : « *Maintenir fermement le bien*, aider au bien : voilà l'énergie spirituelle. » Na-sien dit : « De même on étaie de côté un mur qui va tomber, une maison qui va s'écrouler. *Telle est l'énergie spirituelle.* » Na-sien dit : « De même un roi envoie des soldats [à la guerre] ; il y a une attaque ; par suite de leur faiblesse *numérique*, les soldats vont avoir le dessous ; le roi en envoie d'autres à leur secours, et les soldats obtiennent la victoire. Les péchés des hommes sont pareils à la faiblesse *numérique* des soldats. En s'attachant fermement aux bonnes pensées, les hommes détruisent les mauvaises pensées, de même que le roi obtient la victoire en augmentant le nombre des soldats. S'attacher fermement aux bonnes pensées et détruire les mauvaises pensées (1), c'est comme obtenir la victoire à la guerre. Voilà comment l'énergie spirituelle aide au bien. » Na-sien **prononça un sûtra**, disant : « C'est à parvenir à la bonne Voie que l'énergie spirituelle aide les hommes ; *lorqu'on a atteint la Voie par laquelle on traverse les existences, il n'y a plus de retour ici-bas* (2). » Le roi dit : « Excellent ! **excellent** ! »

LI. — [d] Le roi demanda encore **à Na-sien** : « Qu'est ceci : L'esprit doit réfléchir sur les choses bonnes (3) ? » Na-sien dit : « C'est comme un homme qui cueille des fleurs d'espèces rares (4) et les lie ensemble avec un fil : le vent souffle et ne peut les séparer (5). » Na-sien dit encore : « C'est comme le gardien du magasin du roi. Il sait combien le trésor du roi renferme d'or et d'argent, de perles et de jade, de *lieou-li* [*vaiḍūrya*] et de pierres précieuses. » **Na-sien dit** : « De même, quand un religieux veut atteindre la Voie,

---

Saṃ-Āg., version de Guṇabhadra (TT. XIII, 4, 55^{b}, 8) : « Celui qui reçoit et observe les défenses de pureté, — dont la pensée se rectifie et s'éveille, — qui recherche les moyens de salut de toute son énergie, — celui-là délie l'enchevêtrement » ; version des Ts'in (*ib.*, 5, 33^{b}) : « Le sage, établissant solidement les défenses — et dont la pensée est rectifiée par la sagesse, — capable de poursuivre l'étude de toute son énergie, — supprimera dès sa jeunesse l'enchevêtrement. »

(1) A : Pour les hommes, observer fermement les cinq défenses, c'est comme obtenir, etc.

(2) B : 已得度世道無有還期, litt. « il n'y a pas de terme de retour ». A est obscur : 所致善者無有逮斯, « pour ceux qui ont atteint le bien, il n'y a pas d'arrivée ici » (?). Pour *houan k'i* 還期 de B et *tai sseu* 逮斯 de A, la leçon correcte doit être *houan sseu* 還斯, « revenir ici », ici-bas (*atra*). Comparer la traduction *yi houan* 一還 de *sakṛdāgāmin*. — Ce « sūtra » n'offre aucune analogie avec les paroles attribuées au Bhagavat dans le passage pāli correspondant, paroles qui rappellent la définition ordinaire des quatre *sammapadhāna*.

(3) 意當念諸善事. Tr. p. 37 : *sati*.

(4) A : Parfumées.

(5) Cette comparaison, qui manque dans le texte pāli, semble indiquer que la caractéristique de la réflexion est de concentrer l'esprit, de l'affermir : elle s'oppose à la distraction. Tel est en effet le sens de tout l'article.

il réfléchit sur les trente-sept catégories de *dharma*. Voilà précisément ce qu'on appelle réfléchir sur la Voie par laquelle on traverse les existences (1). Par suite de cette réflexion *sur la Voie*, l'homme connaît le bien et le mal ; il sait ce qu'il faut *et ne faut pas* faire ; il distingue le blanc du noir. Ayant réfléchi, il abandonne le mal et s'attache au bien. » Na-sien dit : « Par exemple, le portier du roi sait qu'il y a des personnes honorées par le roi, d'autres non honorées ; des personnes utiles au roi, d'autres inutiles. Le portier connaît celles que respecte le roi ou qui lui sont utiles, et les laisse entrer ; il connaît celles que ne respecte pas le roi ou qui lui sont inutiles et ne les laisse pas entrer. » Na-sien dit : « De même l'homme maîtrisant fermement son esprit y laisse entrer tout ce qui est bien, n'y laisse pas entrer tout ce qui est mal. C'est ainsi qu'il veille sur son esprit et gouverne sa pensée (2). » Na-sien prononça un sūtra, disant : « L'homme doit veiller lui-même avec fermeté sur son esprit et sur les six passions de son corps. Qu'il maîtrise son esprit, qu'il le surveille avec fermeté, alors viendra pour lui le moment de traverser les existences (3). » Le roi dit : « Excellent ! Excellent ! »

LII. — [*e*] Le roi interrogea encore Na-sien, disant : « Qu'est-ce qu'unifier sa pensée (4) ? » Na-sien dit : « L'unification de la pensée est la premère de toutes les vertus. Si l'on peut unifier sa pensée, toutes les vertus s'ensuivent. » Na-sien dit : « De même que l'escalier d'un bâtiment à étage doit s'appuyer sur quelque chose, ainsi tout ce qui est bien (5) repose sur l'unification de la pensée. » Na-sien dit : « Supposons qu'un roi parte à la guerre avec les quatre sortes de troupes : les troupes à éléphant, les cavaliers, les troupes sur chars, les fantassins, le précèdent tous [et le suivent] en avant et en arrière. *Les défenses et* toutes les *autres* bonnes choses des sūtras du Buddha suivent l'unification de la pensée, comme les soldats [le roi]. » Na-sien prononça un sūtra, disant : « L'unification de la pensée est la racine (6) de tout ce qui est bien. Les hommes qui étudient la Voie doivent tous *commencer par* prendre refuge dans l'unification la pensée. Le corps de l'homme vit, meurt, passe comme une eau qui s'écoule ;

---

(1) B : 正所謂念度世之道者也. A obscur : 佛道意念當如是正所謂脫人道人.

(2) A : C'est ainsi que l'esprit règle [ce qui pour] l'homme est bien ou mal. 意制人善惡如是.

(3) Ce « sūtra » n'offre aucun rapport avec le texte du *Saṃ. Nik.*, vol. V, p. 115, cité dans le passage correspondant de la version pâlie : « La réflexion sert à tous (ou à tout, *sabbatthika*) » = *Saṃ. Āg.* TT. XIII, 3, 56b, 18 : « Le *bodhyaṅga* de la réflexion aide à tous (ou à tout, 一切兼助). » Le sujet de ce texte du *Saṃ.* est que la réflexion est utile et opportune aussi bien quand on a l'esprit affaibli (*līna*, 微劣) qu'agité (*uddhata*, 掉).

(4) 一心, 一其心. Tr. p. 38 : *samādhi*.

(5) A : Toutes les bonnes Voies.

(6) A : Le principe souverain, 主.

du passé à l'avenir, [les existences] se succèdent *sans arrêt* (1). » Le roi dit : « Excellent ! **Excellent** ! »

LIII. — [*f*] Le roi demanda encore **à Na-sien** : « Qu'est-ce que la sagesse (2) ? » Na-sien dit : « Je l'ai déjà exposé **au roi** (3). L'homme qui possède la sagesse peut trancher tous les doutes et mettre en lumière (4) tout ce qui est bien. *Telle est la sagesse.* » Na-sien dit : « C'est comme lorsqu'on entre dans une chambre obscure en tenant une lampe allumée ; *la lumière de la flamme pénètre dans la chambre* ; l'obscurité est dissipée et la chambre s'éclaire (5). La sagesse de l'homme *éclairé* est pareille *à la lumière de la flamme.* » Na-sien dit : « De même qu'on coupe du bois avec un couteau affilé, ainsi l'on tranche tous les péchés avec la sagesse. » Na-sien dit : « Pour les hommes de ce monde, la sagesse est le premier de tous [les biens]. *L'homme qui possède la sagesse peut obtenir* la délivrance de la douleur des naissances et des morts. » Le roi dit : « Excellent ! **Excellent** ! »

LIV. — *Le roi dit : « Les sūtras prêchés par Na-sien, du commencement à la fin, sont de toutes sortes et divers. Leur seul objet est-il la suppression de tous les péchés* (6) ? » Na-sien dit : « Oui. Les bonnes choses de toutes sortes dont parlent les sūtras du Buddha ont pour seul but la suppression de tous les péchés. » Na-sien dit : « De même qu'un roi, au moment où il lève les quatre sortes de troupes — **éléphants, cavaliers, chars, fantassins** — pour aller faire la guerre, n'a dans l'esprit qu'une intention : attaquer l'ennemi, ainsi les sūtras du Buddha exposent (7) toutes sortes de choses excellentes, mais ne tendent qu'à attaquer tous ensemble et à éliminer les péchés. » Le roi dit : « Excellent ! Excellent ! Les sūtras prononcés par Na-sien sont fort attrayants. »

LV. — Le roi interrogea de nouveau Na-sien, disant : « Dans la voie bonne ou mauvaise où s'engage l'homme à sa mort (8), conserve-t-il l'âme (9) de son

(1) Ce « sūtra » est également sans rapport avec le texte cité dans la version pālie (*Sam. Nik.*, vol. III, p. 13 et vol V, p. 414 ; le passage ne figure pas dans les textes correspondants du *Sam Āg.*, TT. XIII, 2, 12^b et 91^a).

(2) A : 智, B : 智慧. Tr. p. 39 : *paññā*.

(3) *Supra*, § XLVI.

(4) 明. Pāli *obhāsana*.

(5) Cf. art. XI du *Sūtra en quarante-deux articles* : « S'adonner à la Voie, c'est comme entrer dans une chambre obscure en tenant un flambeau allumé ; l'obscurité disparaît et la lumière subsiste. Lorsqu'en étudiant la Voie on voit la vérité, l'ignorance disparaît entièrement et il n'est rien qui ne soit vu. » (TT. XXIV, 5, 1^b.)

(6) A : Le roi demanda à Na-sien : « Les sūtras du Buddha ont-ils pour seul objet la suppression de toutes les choses mauvaises ? »

(7) A correct. 佛經說 ; B fautif : 佛所說經.

(8) A donne fautivement 人心 pour 人死.

(9) *Chen* 神. Le texte pāli dit simplement : « Celui qui renaît est-il le même ou un autre ? »

ancien corps pour s'en aller renaître, ou renaît-il en l'échangeant contre une autre âme ? » Na-sien dit : « Ce n'est plus l'âme de son ancien corps ; il ne quitte pas non plus l'âme de son ancien corps. » Et Na-sien demanda au roi : « Le corps du roi adulte est-il le même que le corps du roi petit enfant à la mamelle ? » Le roi dit : « Mon corps du temps où j'étais petit était différent [de l'actuel]. » Na-sien dit : « L'essence séminale [1] qui à l'origine constitue l'homme dans le ventre de la mère, lorsqu'elle s'épaissit, est-ce la même essence séminale ou une autre ? Lorsqu'elle se durcit en chair et en os, est-ce la même ou une autre ? A la naissance, puis à quelques années d'âge, est-ce la même ou une autre ? Si un homme étudie, son voisin peut-il faire son travail pour lui ? » Le roi dit : « Il ne peut le faire. » Na-sien dit : « Si un homme *enfreint* la loi et se rend coupable, *peut-on prendre un innocent pour le remplacer ? » Le roi dit : « C'est impossible. » Na-sien* parlait au roi *de l'essence séminale* [2] *et du violateur de la loi ; mais l'esprit* du roi ne s'éclairait pas. Aussi le roi dit : « Si quelqu'un interrogeait Na-sien, que dirait Na-sien pour l'éclairer ? » Na-sien dit : « Mon corps n'est que l'ancien, celui du temps où j'étais petit. De l'enfance à l'âge adulte, ce n'est toujours que l'ancien corps. Grand ou petit, c'est un seul et même corps ; c'est la vie qui le fait croître [3]. » Na-sien demanda au roi : « Si un homme allume la flamme d'une lampe, [arrive-t-il qu'elle brûle] jusqu'au point du jour ? » Le roi dit : « Si l'on allume une lampe, l'huile [peut] durer jusqu'au point du jour. » Na-sien dit : « [En ce cas,] la flamme de la mèche dans la lampe à une certaine heure de la nuit est-elle toujours l'ancienne flamme ? A minuit, au point du jour, est-elle toujours l'ancienne flamme ? » Le roi dit : « Elle n'est pas l'ancienne flamme. » Na-sien dit : « **La flamme de** la lampe étant allumée, l'a-t-on rallumée entre une certaine heure de la nuit et minuit ? L'a-t-on rallumée de nouveau vers le matin ? » Le roi dit : « Non. La flamme allumée à minuit reste toujours la même flamme d'une seule mèche jusqu'au

---

(1) *Tsing* 精. Ce mot désigne, dans le langage philosophique, le principe immatériel et pur qui produit et entretient la vie. « Quand l'homme et la femme unissent leurs *tsing*, dit le *Yi king* (trad. Legge, p. 393), les dix mille créatures en naissent par transformation. » On l'emploie couramment pour désigner le sperme.

(2) *Tsing chen* 精神, porte le texte. *Chen*, « âme non attachée au corps », a dû être ajouté pour équilibrer la phrase, ou par attraction de son emploi plus loin. La nuance n'est souvent pas nette entre *tsing* et *tsing chen* (cf. De Groot, *Religious System*, IV, p. 35), mais il semble évident que dans le passage précédent *tsing* doit s'entendre du sperme et non d'un principe immatériel.

(3) Litt. « qui le nourrit », 是命所養. Peut-être faut-il voir dans cette phrase, qui n'est pas formulée explicitement dans le texte pâli (Tr. 47 : *imaññeva kāyaṃ nissāya sabbe te ekasaṅgahitā*), une réminiscence, chez les rédacteurs chinois, du troisième chapitre de Tchouang-tseu, intitulé : « Nourrir le principe qui préside à la vie », 養生主, et dont la conclusion n'est pas sans analogie avec la suite de notre texte : « On montre du doigt que le fagot prend fin. Le feu se transmet ; on ne sait quand il prend fin. »

matin (1). » Na-sien dit : « Ainsi se déroule et se continue l'âme vitale (2) de l'homme. L'un s'en va, l'un (3) s'en vient. *L'homme naît* de l'âme vitale ; après la vieillesse et la mort, l'âme vitale se trouve dirigée vers une [nouvelle] naissance. Ce qui se déroule et se continue, ce n'est pas l'ancienne âme vitale ; il n'y a pas non plus abandon de l'ancienne âme vitale ; après la mort de l'homme, son âme vitale se trouve dirigée vers une [nouvelle] naissance. » Na-sien dit : « Par exemple, le lait se transforme en lait aigre ; sur celui-ci, on prend la graisse et *on la frit pour* en faire du ghee. Peut-on encore appeler lait le ghee et la graisse qui se trouve sur le lait aigre (4) ? *Le langage* d'un homme [qui parlerait ainsi] serait-il adéquat ? » Le roi dit : « Il ne serait pas adéquat. » Na-sien dit : « L'âme de l'homme **est pareille au** lait. Du lait se forme le

(1) Une image analogue est utilisée dans le *Saṃ. Nik.*, vol. II, p. 86, mais pour illustrer une idée différente : « C'est comme si, engendrée par l'huile et la mèche, la flamme d'une lampe brûlait et que quelqu'un de temps en temps versât de l'huile et entretînt la mèche : ainsi nourrie, ainsi pourvue de combustible, la lampe brûlerait longtemps, longtemps. De même croît la soif de celui qui prend goût aux chaînes de ce monde ; et par suite de la soif, l'attachement, » etc. Dans l'*Abhidharma-koça*, cette image s'applique précisément à la même doctrine que dans le *Milindapañha* : « Il en est des *skandha* comme de la flamme d'une lampe : quoiqu'elle s'éteigne un *kṣaṇa*, elle peut se transmettre ailleurs. Ainsi le « nom » se transmet et ne se perd point ; c'est pourquoi, bien qu'il n'y ait pas de moi, les *skandha* se continuent, à cause du *karma* de l'ignorance, et il y a entrée dans le ventre [d'une nouvelle mère]... » (*Sthāna* III, trad. Hiuan-tsang, k. 9, TT. XXII, 10, 15b ; l'image manque dans la version tibétaine, et est à peine indiquée dans le commentaire de Yaçomitra, cf. La Vallée Poussin, *Vasubandhu et Yaçomitra*, p. 29).

(2) 精神. Cf. ci-dessus p. 115, n. 2.

(3) A : Un second.

(4) Lait : *jou tong* 乳湩, pāli *khīra* ; lait aigre (ou caillé) : B : *lo* 酪, A : *lo-sou* 酪酥, pāli *dadhi* ; graisse : *fei* 肥, pāli *navanīta* (sorte de beurre cru) ; ghee : *t'i-hou* 醍醐, pāli *ghata* (sk. *ghṛta* > hind. *ghī* > « ghee », beurre cuit). La comparaison du lait et de ses produits est courante dans la littérature bouddhique, p. ex. *Ek. Āg.*, k. 37, TT. XII, 3, 6b-7a : « De même que du lait 乳 on obtient le lait aigre 酪, du lait aigre le beurre 酥, du beurre le ghee 醍醐, et que parmi ces laitages le ghee est supérieur et sans égal, ainsi la pensée d'énergie spirituelle (*vīryavitarka*) est la plus élevée et véritablement sans égale parmi les huit pensées du Grand Homme. » Dans les Nikāya, la « crème » des *bhikkhu* et celui qui pratique à la fois le *samādhi* et la *samāpatti* (*Saṃ.*, vol. III, p. 264), qui agit tout ensemble pour son propre bien et celui d'autrui (*Aṅg.*, vol. II, p. 95), qui, ermite, est en même temps frugal, satisfait, pur de péchés, solitaire et conscient de l'impermanence (*ib.*, vol. III, p. 219). Des laitages mentionnés dans ces textes, les trois premiers sont ceux du *Milindapañha* : *khīra*, *dadhi*, *navanīta* ; le quatrième est appelé *sappi* (sk. *sarpis*), qui paraît être un synonyme de *ghata* ; un cinquième est « l'essence du ghee », *sappimaṇḍa* (traduit 酥精 par Saṅghadeva, *Madh. Āg.*, TT. XII, 6, 45b), probablement l'élément séreux, plus liquide, du beurre fondu, que les Hindous préfèrent à son résidu plus solide (v. *Encyclopædia Britannica*, art. *ghee*). Cf. encore *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, trad. Dharmarakṣa, TT. XI, 5, 71b, et *Mahāvyutpatti*, CCXXX, 2 et 5. La métaphore bouddhique a passé au répertoire des écrivains chinois ; voir *Kieou T'ang chou*, k. 155, 2b, où elle est appliquée aux cinq fils de Mou Ning 穆寧.

lait aigre ; du lait aigre se forme la graisse ; de la graisse se forme le ghee. Il en est de même *de l'âme* de l'homme. De la liqueur séminale (1), il naît ; de la naissance, il parvient à l'âge adulte ; de l'âge adulte, à la vieillesse ; de la vieillesse, à la mort. Après la mort, son âme **vitale** reçoit **un nouveau corps** et il renaît. Un corps étant mort, il lui faut **renaître** avec un nouveau corps. Ainsi deux flammes s'allument l'une à l'autre. » Le roi dit : « Excellent ! Excellent ! »

LVI. — Le roi demanda de nouveau à Na-sien : « *Il y a* des hommes qui ne renaîtront pas pour une existence postérieure. Ces hommes peuvent-il savoir eux-mêmes **qu'ils ne renaîtront pas** ? » Na-sien dit : « Oui, certains hommes peuvent savoir eux-mêmes **qu'ils ne renaîtront pas pour une existence postérieure.** » Le roi dit : « Comment le savent-ils ? » Na-sien dit : « Ces hommes savent eux-mêmes qu'ils n'ont ni amour, ni désir, ni aucun des péchés ; par là ils savent eux-mêmes qu'ils ne renaîtront pas pour une existence postérieure. » Na-sien interrogea le roi : « Par exemple, un cultivateur *laboure*, sème des céréales, obtient une abondante moisson, la dépose dans des corbeilles (2). **Il la laisse dans les corbeilles et**, l'année suivante, ne laboure plus, ne sème plus, *ne compte pour se nourrir que sur les céréales déposées dans ses corbeilles.* Ce cultivateur espère-t-il obtenir de nouvelles céréales ? » Le roi dit : « Ce cultivateur n'a plus rien à espérer (3). » *Na-sien dit : « Comment ce cultivateur sait-il qu'il n'obtiendra plus de céréales ? » Le roi dit : « Ne labourant ni ne semant plus, ce cultivateur n'a plus rien à espérer.* » Na-sien dit : « Il en est de même de **l'homme** *qui a atteint* la Voie (4). *Il sait par lui-même qu'*ayant rejeté l'attachement et la douleur et le plaisir, il n'a plus rien à convoiter (5) ; il sait ainsi qu'il ne renaîtra pas pour une existence postérieure. » **Le roi dit : « Excellent ! Excellent ! »**

---

(1) A : 精沫. B donne de nouveau 精神, « âme vitale ».

(2) A : 盛箪。簟中乎於後年... B : 著篭中。至後歳... Tr. p. 42 : *dhaññāgaram*, « maison à grains ». 箪 *tan*, corbeille à riz ronde ; 簟 *tien*, natte : 篭 *louen*, grande corbeille à grains. On ne retrouve pas ces termes dans le commentaire de Hiuan-ying, qui ne doit pas être conservé en entier, car Houei-lin le cite sous 盛篅 (pour 箠 *tch'ouei*, synonyme de *tan* 箪) et K'o-hong sous 箪簟. K'o-hong corrige avec raison 簟 en 箪 : « Les deux caractères sort les mêmes ; le premier dépend de la phrase qui précède, le second de la phrase qui suit. »

(3) B : 其田無所復望 ; lire 田家 pour 田. A : « Il n'espère pas obtenir de nouvelles céréales. » Le sens est qu'ayant supprimé la cause des céréales le cultivateur peut être certain de n'en plus obtenir ; de même celui qui a supprimé la cause des renaissances.

(4) A : 道人 ; B : 得道. Il est à remarquer que le terme *arhat* est à peine employé dans les deux versions de la controverse principale : deux fois dans la version pâlie, Tr. p. 35 et 44, et, en transcription, deux fois dans la version chinoise, § XLVIII et CVIII.

(5) B : Il n'a plus de pensées de convoitise.

LVII. — Le roi demanda de nouveau : « Ces hommes qui ne renaîtront pas pour une existence postérieure sont-ils doués, dès le présent, d'une sagesse (1) différente de celle des [autres] hommes ? » Na-sien dit : « Oui, *ils ont une sagesse* différente de celle des [autres] hommes. » *Le roi dit : « Peuvent-ils posséder la clairvoyance* (2) ? » *Na-sien dit : « Oui, ils possèdent la clairvoyance.* » Le roi dit : « Sagesse et clairvoyance sont-elles identiques ? » Na-sien dit : « Sagesse *et clairvoyance sont* absolument équivalentes (3). » Le roi dit : « **Les hommes** possédant la sagesse et la clairvoyance connaissent-ils à fond toutes choses (4), ou en est-il qu'ils ne parviennent pas à connaître ? » Na-sien dit : « Il est des choses que la sagesse de [ces] hommes atteint, il en est qu'elle n'atteint pas. » Le roi dit : « Qu'est-ce là : il est des choses que la sagesse atteint, il en est qu'elle n'atteint pas ? » Na-sien dit : « Ce que l'homme [doué de sagesse] ne parvient pas à connaître, c'est ce qu'il n'a pas appris précédemment ; ce qu'il parvient à connaître, c'est ce qu'il a appris précédemment (5). Le sage voit que les hommes et les dix mille êtres doivent tous passer, rentrer dans le vide, sans obtenir l'indépendance, que les plaisirs convoités par l'homme en son cœur sèment tous des racines de douleur, et que de là provient la douleur ; le sage connaît l'impermanence et l'inconstance (6). En cela la sagesse [religieuse] diffère de [la clairvoyance des autres] hommes. » Le roi demanda : « Pour un homme possédant la sagesse, où est l'ignorance (7) ? » Na-sien dit : « Pour un homme possédant la sagesse, toute ignorance se dissipe d'elle-même. » Na-sien dit : « C'est comme un homme qui entre dans une chambre obscure avec une lampe allumée ; tout l'intérieur de la

---

(1) *Tche* 智. Paraît correspondre à *ñāṇa* de Tr. p. 42. Plus haut (p. 114) ce mot, accompagné ou non de 慧, rendait *paññā*.

(2) *Ming* 明, correspondait plus haut (*ib.*) à *obhāsana* ; semble correspondre ici à *paññā*. Mais du sens général du passage, il ressort manifestement que la version pâlie emploie ces termes à contre-sens, et les équivalences correctes doivent être : 智 « sagesse » = *prajñā*, 明 « clairvoyance » = *jñāna*.

(3) D'après ce qui suit, la différence entre la « sagesse » et la « clairvoyance » paraît consister en ce que la première se rapporte aux intuitions religieuses, la seconde aux connaissances ordinaires ou mondaines. Et cependant elles sont « tout simplement équivalentes » (等耳) : c'est-à-dire sans doute que la sagesse religieuse n'a rien de surhumain.

(4) Ici s'ouvre la lacune de A. Pour des raisons typographiques, il a été impossible d'imprimer en italiques tout le fragment suivant. Cf. p. 1, n. 3.

(5) 人前所不學前所不及知。人前所學前所及知. Les seconds 前 de chacune des phrases sont soit des répétitions fautives, soit des fautes de copie pour 則. La seconde phrase est évidemment de trop ; tout ce passage est mal traduit ou corrompu. D'après la version pâlie, le sens est que le sage peut errer sur ce qu'il n'a pas étudié, mais non sur les vérités religieuses qui sont le fruit de la sagesse.

(6) 成敗, litt. succès et revers. Ce terme désigne ordinairement la création et la destruction périodique des mondes.

(7) 癡愚所在. L'expression 所在 en valeur interrogative revient plusieurs fois dans notre texte.

chambre s'éclaire et l'obscurité se dissipe [1]. Il en est de même de la sagesse ; pour un homme possédant la sagesse, toute ignorance est entièrement dissipée. » Le roi dit : « Où est maintenant [après avoir dissipé l'ignorance] la sagesse de cet homme ? » Na-sien dit : « Une fois que l'homme a exercé sa sagesse, celle-ci s'éteint ; ce que la sagesse a fait reste fait. » Na-sien dit : « C'est comme un homme écrivant de nuit à la lumière d'une flamme : la flamme s'éteint, les caractères restent. De même, quand elle a produit quelque chose, la sagesse s'éteint ; l'œuvre de la sagesse demeure. » Le roi dit : « Ayant produit quelque chose, elle disparaît : que veut dire cela ? » Na-sien dit : « Supposons que des hommes, pour se prémunir contre un incendie, préparent cinq jarres d'eau destinées à réprimer le feu. S'il éclate un incendie, ces hommes prennent les cinq jarres d'eau ; l'eau est versée et éteint le feu. Le feu étant éteint, ces hommes ayant empêché l'incendie compteront-ils encore trouver les jarres intactes et les remporter chez eux pour s'en servir ? » Le roi dit : « Ces hommes ne compteront plus sur les jarres et les briseront. L'incendie éteint, comment pourraient-ils compter encore sur les jarres ? » Na-sien dit : « Le religieux [2] éteint tous les péchés avec les cinq bonnes pensées [3], de même que les jarres d'eau éteignent le feu. » Le roi dit : « Quelles sont les cinq bonnes [pensées] ? » Na-sien dit : « La première, croire au bien et au mal ; la seconde, ne pas commettre d'infraction aux défenses des sūtras ; la troisième, l'énergie spirituelle ; la quatrième, posséder la sagesse et réfléchir sur le bien ; le cinquième, réfléchir sur la Voie en unifiant sa pensée : voilà les cinq bonnes [pensées]. L'homme capable de pratiquer ces cinq bonnes [pensées] obtient la sagesse ; puis il connaît l'impermanence du corps et des myriades d'êtres ; puis il connaît la douleur et la non-obtention de l'indépendance ; puis il connaît la vacuité et qu'il n'est rien qui soit. » Na-sien dit : « C'est comme un médecin qui, muni des cinq sortes de médicaments [4], se rend chez

---

(1) Cf. *supra* § LIII.

(2) 道人, « homme de la Voie » = Tr. p. 43, *yogāvacara*, « ascète ». Rhys Davids entend par là simplement « un religieux », tandis que M. de la Vallée Poussin veut tirer argument de ce terme pour établir que la communauté primitive comprenait des « solitaires » à côté des « conventuels » (*Bouddhisme, opinions...*, p. 356). On voit que la version chinoise corrobore plutôt l'interprétation de Rhys Davids.

(3) 五善心. Les cinq *kusalā dhammā*, désignés par *pañc'indriyāni* dans le passage correspondant de la version pâlie.

(4) Voici quels sont les « cinq médicaments » d'après le *Susiddhikāra-sūtra*, ouvrage tantrique traduit par Çubhakara entre 724 et 730 p. C. (TT. XXV, 3, 24[a]) : 1° *Kaṇṭakārī* 乾託迦哩 ; 2° *vṛhatī*=*bṛhatī* 勿哩訶底 ; 3° *saha* 娑訶 ; 4° *sahadeva* 娑訶提娑 ; 5° * *çita* [*sita* ?]-*girigairika* 稅多儗里羗哩迦. Houei-lin en cite une liste presque identique « d'après le Vajrasekharayoga », c'est-à-dire d'après les textes traduits par Amoghavajra et ses disciples (*Yin-yi*, k. 36, TT. XXXIX, 9, 30[b]) : 1° *Sahacara* 娑賀拶囉 ; 2° *sahadeva* 娑賀禰縛 ; 3° *kaṇṭakārī* 建吒迦哩, 4° *girikarṇā* 儗哩羯嚕拏 ; 5° *vṛhatī* 勿哩答賀底 (le caractère 答 est sans doute une addition fautive).

un malade ; il fait boire les médicaments au malade ; ayant bu les médicaments, le malade guérit. Le médecin comptera-t-il encore sur ces mêmes médicaments pour aller soigner de nouveaux malades ? » Le roi dit : « Il ne comptera plus sur les anciens médicaments. » Na-sien dit : « Les cinq sortes de médicaments sont pareils à la sagesse [résultant] des cinq bonnes [pensées]; le médecin est pareil à l'homme recherchant la Voie ; la maladie est pareille à tous les péchés ; l'ignorant est pareil au malade ; celui qui a atteint la Voie de la traversée des existences est pareil au malade guéri. L'œuvre de la sagesse, c'est de faire parvenir l'homme à la Voie par laquelle on traverse les existences ; l'homme étant parvenu à la Voie, la sagesse s'éteint d'elle-même. » Na-sien dit : « De même un robuste guerrier, prenant un arc, tenant des flèches, s'avance vers l'ennemi ; il tire cinq flèches sur l'ennemi et obtient victoire. Cet homme s'attendra-t-il à ce que ses flèches lui reviennent (1) ? » Le roi dit : « Il ne comptera plus sur ses flèches. » Na-sien dit : « Les cinq flèches sont les cinq [sortes de] sagesse de l'homme [résultant des cinq bonnes pensées] ; par la sagesse, le sage atteint la Voie, de même que le guerrier robuste obtient victoire ; le parti ennemi, ce sont tous les péchés (2). Avec les cinq bonnes pensées, le religieux éteint et élimine tous les péchés ; les péchés étant éteints, la sagesse naît (3). Par les bonnes [pensées] et la sagesse, l'homme obtient de réaliser la Voie par laquelle on traverse les existences ; elle est permanente et ne s'éteint point (4). » Le roi dit : « Excellent ! »

LVIII. — Le roi dit : « Après avoir obtenu la Voie permettant de ne plus renaître pour une existence postérieure, un homme éprouve-t-il encore de la douleur (5) ? » Na-sien dit : « Il y a quelque chose qui en éprouve ; il y a quelque chose qui n'en éprouve plus. » Le roi dit : « Éprouvant de la douleur, n'en éprouvant plus : que signifie cela ? » Na-sien dit : « Le corps seul éprouve

---

(1) Le caractère 歸 est fautivement répété.

(2) Le texte est corrompu.

(3) 善智即生. Supprimer 善.

(4) 常在不滅. Cette phrase serait singulière s'il fallait l'appliquer à la Voie (délivrance des renaissances, *arhattvam* ou *nirvāṇa*). Mais le mot « permanent » (litt. « constamment présent ») ne paraît pas impliquer ici une idée d'éternité ; d'après la version pâlie et la teneur de tout cet article, ce qui subsiste ou « n'est pas détruit » (*na nirujjhati*), ce sont les connaissances suprêmes (de l'impermanence, de la douleur, de la vacuité ou impersonnalité) résultant de la sagesse, par opposition à cette dernière qui disparaît après avoir rempli son office. Ces connaissances suprêmes procurent la délivrance et peuvent en quelque sorte lui être identifiées : c'est en ce sens que « la Voie ne s'éteint point ».

(5) 復更苦. Dans cette expression, *keng* 更 ne signifie pas « encore », mais est employé en valeur d'auxiliaire passif, synonyme de *cheou* 受, « subir, éprouver », qui est la traduction habituelle de *vedanā*. Le pâli donne : *Kañci* [*dukkhaṃ vedanaṃ*] *vedeti, kañci na vedeti* (Tr. p. 44). Saṅghadeva, à l'époque des Tsin orientaux, traduit *vedanā* par 更樂 (*Madh. Āg.*, TT. XII, 6, 35ª = *Aṅg. Nik.* vol. IV, p. 332, etc.).

de la douleur ; l'esprit (1) n'en éprouve plus. » Le roi dit : « Le corps éprouve de la douleur, l'esprit n'en éprouve plus : que signifie cela ? » Na-sien dit : « Ce qui fait que le corps éprouve de la douleur, c'est que ce corps existe présentement (2) : voilà pourquoi il éprouve de la douleur. L'esprit a rejeté les péchés ; il n'a plus de désirs : voilà pourquoi il n'éprouve plus de douleur. » Le roi dit : « Si l'homme ayant atteint la Voie ne peut se défaire de la douleur du corps, c'est qu'il n'a pas encore atteint la Voie du *ni-yuan* ? » Le roi dit : « Pour l'homme ayant atteint la Voie (3), il n'y a plus d'amour. [Mais] son corps souffre, [si] son esprit est en paix. A quoi sert d'atteindre la Voie (4) ? » Le roi dit : « Supposons qu'un homme ait mené à bien d'atteindre la Voie. Pourquoi tarde-t-il encore [à en recueillir le fruit ?] » Na-sien dit : « C'est comme un fruit qui n'est pas encore mûr : on ne peut le faire mûrir de force ; mais aussi, dès qu'il est mûr, on n'a plus à attendre. » Na-sien dit « Ce que vient d'exprimer le roi par cette série [de questions], c'est ce qu'exposa Chö-li-yue (5). Chö-li-yue, de son vivant, dit : « Je ne recherche pas la mort, je ne recherche pas non plus la vie ; j'attends seulement le temps. Venu le temps convenable, je m'en irai (6). » Le roi dit : « Excellent ! Excellent ! »

---

(1) 意. Tr. p. 44 : *cetasikā vedanā*.

(2) 見在. Cf. § LXII, où ce terme correspond à *oḷārika*. Ici le pāli donne : « Parce que la cause, la condition de la douleur physique n'a pas disparu. » *tassa hetussa tassa paccayassa anuparamā*.

(3) 得道人. Tr. p. 44 : *arahato*.

(4) Peut-être faut-il corriger : — Na-sien dit : « Pour l'homme qui a atteint la Voie, il n'y a plus d'amour. Son corps souffre, [mais] son esprit est en paix. » Le roi dit : « A quoi sert d'atteindre la Voie ? Supposons qu'un homme...

(5) Je ne vois pas d'autre traduction possible de cette phrase : 王屬所道者舍卑曰所說. Chö-li-yue, moy. * *śia-liei-ɣiwɐt* = Tr. p. 45 Sāriputta. Sur cette transcription, recouvrant probablement un original * *Çārivutta*, cf. Pelliot, *loc. cit.*, p. 394, note 1.

(6) Exposé analogue, conclu par le même stance, au k. 23 du *Ta tche tou louen*. TT. XX, 2, 13a : « Question. Si les *dharma* composés sont sujets à la douleur à cause de leur impermanence, les *dharma* composés et sans écoulements [*anāçrava*, purifiés mais encore existants] des saints doivent être aussi sujets à la douleur ? — Réponse. Quoique tous les *dharma* soient impermanents, ceux qui comportent l'attachement produisent la douleur, ceux qui sont exempts d'attachement le sont aussi de douleur. — Question. Quoique les saints soient exempts d'attachement, cependant ils sont tous sujets à la douleur. Ainsi Çariputra 舍利弗 fut sujet à la douleur de la « fièvre venteuse », Piliṅgavatsa 畢陵伽婆蹉 (Pilindavatsa) à celle de l'ophthalmie, Rāvaṇabhadrika 羅婆那跋提(音聲第一也) à celle des hémorrhoïdes. Comment peut-on dire qu'ils furent exempts de douleur ? — Réponse. Il y a deux sortes de douleur : la douleur du corps et celle de l'esprit. Par la force de la sagesse, tous ces saints furent exempts de la tristesse, de l'envie, de la colère et autres douleurs de l'esprit ; mais ayant reçu, à cause du *karma* de leurs existences antérieures, un corps fait des quatre grands éléments (大, *mahābhūta*), ils furent sujets à la vieillesse, à la

II.

LIX. — Le roi demanda : « Si l'homme éprouve du plaisir, est-ce bien ou mal ? Si l'homme éprouve de la douleur, est-ce bien ou mal ? Le Buddha... ne peut ne pas avoir dit... s'il y a plaisir ou douleur... » Le roi dit : « S'il y a... c'est qu'il n'y a pas douleur... [1] » Na-sien interrogea le roi : « Si un homme chauffe du fer et le met dans sa main, le fer brûlera-t-il la main de l'homme ? Ou encore, s'il prend de la glace et la met dans sa main, la glace brûlera-t-elle à son tour la main de l'homme ? » Le roi dit : « Oui, chacune de ses deux mains sera brûlée. » Na-sien demanda au roi : « Ainsi chacun des deux objets qu'il met dans ses mains est chaud ? » Le roi dit : « Ils ne sont point chauds tous deux. » Na-sien dit : « Tous deux sont froids ? » Le roi dit : « Tous deux ne sont pas froids. » Na-sien dit : « L'intérieur des deux mains est brûlé. » Na-sien dit : « Je renouvelle ma question. Si l'un et l'autre sont chauds, il faut dire [2] que tous deux sont chauds ; si l'un et l'autre sont froids, il faut dire que tous deux sont froids. Si l'un est froid et l'autre chaud, pour quelle raison peut-on dire de tous deux qu'ils brûlent les mains de

---

maladie, à la faim, à la soif, au refroidissement, à l'échauffement et autres douleurs du corps... » « Question. La sensation (受, *vedanā*) de douleur est un *dharma* de l'esprit (心, *citta*), mental (心數, *caitasika*). Si le corps était privé d'esprit, comme une plante inanimée, il ne percevrait rien. Comment peut-on dire que les saints ne subissent que des douleurs du corps ? — Réponse. Lorsque les profanes (凡夫, *pṛthagjana*) éprouvent une douleur, leur esprit donne naissance au tourment de la tristesse, mis en action par l'agent (使, *anuçaya*) de la colère ; leur esprit n'est tourné que vers les cinq désirs (欲, *kāma*). C'est comme le dit le Buddha : Les profanes ne savent pas qu'en dehors des cinq désirs il y a un autre moyen de sortir de la douleur. Dans les sensations de plaisir, leur plaisir est mis en action par l'agent de la convoitise ; dans les sensations indifférentes, leur indifférence est mise en action par l'agent de l'ignorance. Quand les profanes éprouvent une douleur, ils subissent intérieurement la douleur des « trois poisons » (colère, convoitise, ignorance) et extérieurement le froid, le chaud, le fouet, le bâton, etc., de même qu'un homme ayant la fièvre intérieurement est aussi brûlant extérieurement. C'est comme le dit le sūtra : Quand les profanes perdent un objet aimé, leur corps et leur esprit en éprouvent tous deux une douleur ; les deux flèches sont dans le but. Les saints ne sont pas sujets à la douleur de la tristesse, mais seulement à celle du corps, et à aucune autre... » « C'est ainsi que tous les Arhats, lorsqu'ils obtiennent la Voie, prononcent cette *gāthā* : Nous ne convoitons pas la vie ; nous ne nous réjouissons pas non plus de mourir ; [pratiquant] le *samādhi* et la *prajñā*, nous attendons que le temps soit venu pour nous en aller. » — La stance pâlie se trouve dans les *Theragāthā*, 606 et 1002. Il a existé des *Sthaviragāthā* sanskrites (cf. *Divyāvadāna*, p. 35), mais je ne sache pas qu'elles aient été traduites en chinois.

(1) 佛得無不說有樂或有苦王言如使有爲無有苦. Passage trop corrompu pour permettre une correction. 有爲 peut traduire *saṃskṛta*, « composé ».

(2) Peut-être faut-il lire : « Le roi doit dire... » ; mais le second 王 me paraît fautif.

l'homme (¹) ? » Le roi dit : « Mon intelligence est très superficielle et courte ; je ne suis pas de force [à résoudre] une difficulté pareille. Je serais heureux que Na-sien me l'expliquât. » Na-sien dit : « Un sūtra du Buddha l'expose (²). Il y a en tout six choses qui causent à l'homme une joie (³) profane, [et six une joie religieuse (⁴)]. Il y a encore six choses qui ne causent à l'homme ni joie ni tristesse [profanes, et six qui ne lui causent ni joie ni tristesse religieuses]. De plus, il y a six choses qui causent à l'homme une tristesse [profane, et six une tristesse religieuse (⁵)].

Le roi demanda : « Quelles sont les six choses causant à l'homme une joie profane ? » Na-sien dit : « 1° L'œil regarde et il y a espoir ; cela cause à l'homme une joie profane. 2° L'oreille entend de beaux sons et il y a espoir ; cela cause, etc. 3° Le nez perçoit de bonnes odeurs et il y a espoir ; cela cause, etc. 4° La langue obtient d'excellentes saveurs ; cela cause, etc. 5° Le corps obtient des [sensations tactiles produites par des objets] fins et doux et il y a espoir ; cela cause, etc. 6° L'esprit (⁶) obtient des perceptions (⁷) agréables

---

(¹) Le sens est le suivant : la douleur se manifeste de la même façon (= brûlure) chez les religieux et les profanes, mais ses causes sont différentes : chez les uns d'ordre religieux et chez les autres d'ordre profane (= fer chaud et glace). Par exemple (*infra* § c), un religieux et un profane versent tous deux des larmes, le premier par compassion religieuse pour les douleurs de ce monde, le second par attachement profane à ses père et mère qu'il a perdus : les larmes du premier sont « bien » (salutaires), celles du second sont « mal » (pernicieuses).

(²) *Majjh. Nik.* n° 137, vol. III, p. 217-219 = *Madh. Āg.*, trad. Saṅghadeva, n° 163, TT. XII, 7, 7[a-b]. Il s'agit des trente-six sortes de sentiments, simplement énumérées dans le *Milindapañha* pali (qui en compte cent huit en les attribuant aux trois temps, passé, présent, futur, comme dans *Saṃ Nik.* vol. IV, p. 232). L'exposé de la version chinoise, sans doute interpolé en Chine, est très défectueux ; je l'ai complété et corrigé d'après le *Madh. Āg.*

(³) 喜 « joie » et 愁 « tristesse ». Saṅghadeva : 喜, 憂 ; pali : *somassa-domassa*. Les *vedanā* psychiques, par opposition à 苦 樂, *duḥkha-sukha*, qui désignent la douleur et le plaisir, les *vedanā* corporelles.

(⁴) 內 喜, [外 喜], litt. « intérieur » et « extérieur ». Pali : « Fondé sur la [vie de] maison » et « sur le renoncement » (*gehasita, nekkhammasita*). Saṅghadeva : « Fondé sur l'attachement » et « sur l'absence de désir », 依 著, 依 無 欲. Les rédacteurs de notre texte ont peut-être confondu ces termes avec ceux de *ajjhattika* 內 et de *bāhira* 外, se rapportant respectivement aux organes des sens ou sens (*ajjhattika-āyatana*, œil ou vue, oreille ou ouïe, etc.) et à leurs objets (*bāhira-āyatana*, forme, son, etc.), et employés plus haut dans le même texte de *Madh. Āg.* (sur les dix-huit *āyatana* subjectifs et objectifs, v. *Abhidharmakoça, sthāna* I, TT. XXII, 9, 101[b]). Ou encore, 內 pourrait s'entendre : « dans » la maison, et 外 : « hors de » la vie de famille.

(⁵) Ces trente-six sortes de sentiments sont appelés dans le *Majjh. Nik.* *sattapāda* et par Saṅghadeva « couteaux », *tao* 刀 (*çastra*). Certains commentateurs expliquent ce terme en disant que le choix entre les sentiments profanes et religieux présente les mêmes périls que la marche sur une lame (*Tetsugaku daijisho*, p. 2682).

(⁶) 心, ici = *manas*.

(⁷) 受 = *vedanā*. Pali : *dhammā* ; Saṅghadeva : 法, *dharma*.

et il y a espoir ; cela cause, etc. Telles sont les six choses causant à l'homme une joie profane. »

Le roi demanda encore : « Quelles sont les six choses causant à l'homme une joie religieuse [1] ? » Na-sien dit : « 1° L'œil voit de belles formes ; on réfléchit sur le fait qu'on ne peut les obtenir de façon permanente, que toutes seront enlevées ; alors on médite sur l'impermanence foncière ; cela cause à l'homme une joie religieuse. 2° L'oreille entend de beaux sons ; on réfléchit, etc. 3° Le nez perçoit de bonnes odeurs, etc. 4° La bouche obtient d'excellentes saveurs, etc. 5° Le corps obtient du fin et du doux, etc. 6° L'esprit conçoit l'amour et le désir ; on médite sur leur impermanence et sur le fait qu'ils nous seront enlevés ; ayant réfléchi, on éprouve de la joie. Telles sont les six choses qui causent à l'homme une joie religieuse ».

Le roi demanda encore : « Quelles sont les six choses qui causent à l'homme une tristesse profane ? » Na-sien dit : « 1° Ce qui n'est pas une joie pour l'œil, le voir ; cela cause à l'homme une tristesse profane. 2° Ce que l'oreille ne désire pas entendre, l'entendre, etc. 3° Ce que le nez ne désire pas sentir [2], etc. 4° Ce que la bouche ne désire pas obtenir, etc. 5° Ce que le corps ne désire pas toucher, etc. 6° [Les pensées] où l'esprit ne peut trouver de joie [3], les avoir, cela cause à l'homme une tristesse profane. Telles sont les six choses causant à l'homme une tristesse profane. »

(Le roi demanda encore : « Quelles sont les six choses extérieures qui causent tristesse à l'homme ? » Na-sien dit : « 1° L'œil voit des formes laides ; cela cause, etc. 2° L'oreille entend des sons laids, etc. 3° Le nez perçoit des odeurs fétides, etc... [4])

Le roi demanda encore : « Quelles sont les six choses qui ne causent à l'homme ni tristesse ni joie [profanes] [5] ? » Na-sien dit : « 1° L'œil voit [les formes et l'homme ne ressent] ni tristesse ni joie. 2° L'œil entend les sons, etc. 3° Le nez perçoit [les odeurs], etc.... Telles sont les six choses qui ne causent à l'homme ni joie ni tristesse [profanes]. »

[Le roi demanda : « Quelles sont les six choses qui ne causent à l'homme ni joie ni tristesse religieuses ? » Na-sien dit, etc.]

[Le roi demanda : « Quelles sont les six choses qui causent à l'homme une tristesse profane ? » Na-sien dit, etc.]

Le roi demanda encore : « Quelles sont les six choses causant à l'homme une tristesse [religieuse] ? » Na-sien dit : « 1° Ce que voit l'œil meurt ;

---

(1) Le texte porte fautivement : « Quelles sont les six choses religieuses (litt. extérieures) qui causent à l'homme de la joie ? »

(2) 鼻, pour 齅.

(3) 心不可 (var. 欲) 所喜. Lire : 心所不可喜.

(4) Ce paragraphe doit être supprimé.

(5) Indifférence. Pali : *upekhā* ; Saṅghadeva : 捨, « renoncement ».

en conséquence, on réfléchit sur l'impermanence du corps et des myriades d'êtres, et l'on se dit : Moi qui fais cette réflexion, pourquoi est-ce que je n'obtiens pas la Voie ? On éprouve ainsi une tristesse religieuse. 2° L'oreille ne prend pas plaisir aux beaux sons ; on y réfléchit et l'on se dit, etc. 3° Le nez ne prend pas plaisir aux odeurs, etc. 4° La bouche ne goûte ni l'amer ni le savoureux, etc. 5° Le corps n'aime pas le fin ou le doux, ni ne déteste [1] le rude ou le dur, etc. 6° L'esprit ne trouve pas de joie aux passions, etc... Telles sont les six choses causant à l'homme une tristesse religieuse. » Le roi dit : « Excellent ! Excellent ! »

LX. — Le roi demanda encore à Na-sien : « Après la mort d'un homme, qu'est-ce qui renaît pour l'existence suivante ? » Na-sien dit : « Le nom et le corps [2] renaissent pour l'existence suivante. » Le roi demanda à Na-sien : « Sont-ce les anciens nom et corps de l'homme qui procèdent à renaître ? » Na-sien dit : « Non point. Ce n'est ni l'ancien nom ni l'ancien corps. Avec ce nom-ci et ce corps-ci on fait le bien et le mal dans l'existence présente ; alors on renaît pour une existence postérieure : voilà tout. » Le roi dit : « Si, alors qu'on a fait le bien et le mal avec ce nom et ce corps dans l'existence présente, le [même] corps ne renaît pas pour une existence postérieure, on peut donc faire tant qu'on veut le bien et le mal [et néanmoins] obtenir tout droit la délivrance et ne plus éprouver la douleur ? » Na-sien dit : « Ayant fait le bien dans l'existence présente, on ne renaît pas pour une existence postérieure et l'on peut obtenir la délivrance, n'est-ce pas ? [Mais] l'homme qui fait le bien et le mal n'a point de cesse : il lui faut tout simplement renaître [3] ; c'est pourquoi il n'obtient pas la délivrance. » Na-sien dit : « Par exemple, un homme vole les fruits d'un autre. Le propriétaire attrape le voleur des fruits, l'emmène devant le roi et déclare : Cet homme a volé mes fruits. Le voleur dit : Je n'ai pas volé ses fruits ; ce qu'il a planté, ce n'est qu'un petit plant : en principe, il n'a pas planté de fruits. Personnellement, j'ai pris des fruits : comment y aurait-il là vol ? Je n'ai pas volé les fruits de cet homme ; je ne mérite pas d'être inculpé. » Na-sien demanda au roi : « Ainsi tous deux se disputent. Lequel a raison ? lequel a tort ? » Le roi dit : « Le planteur du plant a raison : c'est par son entreprise qu'à l'origine fut planté

---

(1) 得, lire 憎 ou 恨.

(2) 名身. *Nāmakāya* au sens de *nāmarūpa* (que donne ici la version pâlie) est attesté dans le *Suttanipāta*, st. 1074.

(3) 宍今世作善後世不復生者便可得脫無耶人作善惡不止當後生耳. Texte peu sûr D'après la version pâlie, il semble qu'il faille lire : « Si, ayant fait le bien [et le mal] dans l'existence présente, on ne renaissait pas, alors on obtiendrait la délivrance [en dépit du *karma*], n'est-ce pas ? [Mais] l'homme ayant fait le bien et le mal [*i. e.* par suite de son *karma*] n'a pas de cesse ; il lui faut absolument renaître. »

l'arbre. Le voleur est inqualifiable (¹); il doit être reconnu coupable. » Na-sien dit : « En quoi le voleur est-il coupable ? » Le roi dit : « Voici en quoi le voleur est coupable : c'est par le planteur du plant qu'à l'origine fut planté l'arbre ; du plant naquit la racine, et c'est pour cette seule raison qu'il y eut des fruits sur l'arbre. » Na-sien dit : « Il en est de même des naissances des hommes. Avec ces nom et corps l'homme fait le bien et le mal dans l'existence présente ; alors il renaît pour une existence postérieure. Faire le bien et le mal dans l'existence présente, voilà la racine. » Na-sien dit : « Par exemple, un homme vole du blé mûr. Le propriétaire saisit le voleur, l'entraîne et l'interroge : Tu as volé mon blé mûr !... Le voleur dit : Je n'ai pas volé votre blé mûr. Personnellement, j'ai pris du blé mûr. En quoi suis-je coupable de vol ? Les deux hommes s'entraînent devant le roi et exposent leur affaire. Lequel a raison ? lequel a tort ? » Le roi dit : « Le semeur du blé a raison, le voleur a tort. » Na-sien dit : « Comment savoir que le voleur a tort ? » Le roi dit : « Voici. Semer le blé est la racine. Si l'on ne

---

(¹) *Wou tchouang* 無狀. Cette expression, d'un sens très large, apparaît en premier lieu, semble-t-il, dans un passage du *Che ki*, k. 2, 1^{b}, 3 : 鯀之治水無狀, « pour la répression des eaux, Kouen n'eut pas de mérite », où Sseu-ma Tcheng la glose par 無狀功. Ce sens de « démérite, insuccès » se retrouve par exemple dans un passage du *San kouo tche*, *Chou tche*, k. 6, 2^{b}, 5, relatif à un gouverneur dont la circonscription est envahie par le général Tchang Fei 張飛 ; ce gouverneur est capturé vivant ; Tchang Fei lui demande comment, au lieu de se soumettre, il ose lui résister par les armes : « C'est sans [probabilité de] succès 無狀, » répond le gouverneur, « que vous envahissez ma circonscription : dans ma circonscription, il n'y a que des généraux dont on tranche la tête, il n'y a pas de généraux qui se rendent. » On écrit encore aujourd'hui en style épistolaire : 旬日違教碌碌無狀, « depuis que nous sommes séparés, je suis resté médiocre et sans mérite. » En langue parlée, *wou tchouang* a un autre sens : on l'applique à quelqu'un qui n'a pas de « formes » (*unmannerly*, dit Giles). Ce sens est également ancien ; en voici un exemple tiré du *Ts'ien Han chou*, k. 31, 7^{a}, 9 : il s'agit des troupes de Tch'en Cheng 陳勝, qui en traversant le pays de Ts'in, se vengent des soldats de Ts'in, parce que lors d'un passage antérieur ces soldats « avaient manqué de manières à leur égard » (les avaient maltraités) 過之多亡狀 ; « n'avaient pas eu de bonnes manières », 無善形狀也, commente Yen Che-kou. Enfin 無狀 peut désigner un crime « inqualifiable » ; c'est ainsi du moins que l'a compris, sous les T'ang, le commentateur d'un passage du *Heou Han chou*, k. 3, 2^{a}, 6, où il est question de secours accordés aux pauvres en temps de famine : un édit ordonnait aux fonctionnaires supérieurs de veiller à ce qu'aucune fraude ne fût commise à cette occasion par les petits fonctionnaires ; quant aux gouverneurs des commanderies, ils étaient chargés d'examiner juridiquement les affaires particulièrement graves, 尤無狀者 ; ce qui signifie, dit la glose, « les cas où la culpabilité serait par trop grande, qui ne pourraient être qualifiés », 謂其罪惡尤多。其狀無可寄言. Ce dernier sens paraît être le plus courant dans les textes bouddhiques. Ainsi dans la version du *Çyāma-jātaka* exécutée sous les Tsin occidentaux, le roi qui a blessé Çyāma lui exprime son repentir en ces termes : « Ce que j'ai fait est inqualifiable », 我所作無狀, et lorsqu'il annonce la mort de Çyāma à ses parents il leur dit de nouveau : « Mon péché est inqualifiable », 我罪惡無狀 (TT. VI, 5, 96^{a})

sème pas de blé, il n'y a pas de condition préalable : comment y aurait-il des épis mûrs ? » Na-sien dit : « Il en est de même des naissances des hommes. Avec ces nom et corps l'homme fait le bien et le mal dans l'existence présente ; alors il renaît pour une existence postérieure. Faire le bien et le mal dans l'existence présente, voilà la racine. » Na-sien dit : « Par exemple, lors des froids de l'hiver, un homme allume du feu dans une maison pour se chauffer. Cet homme ayant quitté le feu, celui-ci brûle peu à peu, gagne la terre du mur, incendie la chambre, s'étend à l'étage et à la maison. Comme on lui dénonce l'auteur de l'incendie, le propriétaire de la maison l'entraîne devant le roi et déclare : Cet homme a allumé un feu qui s'est propagé jusqu'à incendier ma maison à étage. L'allumeur du feu dit : J'ai simplement allumé un petit feu pour me chauffer ; je n'ai pas incendié la maison à étage. » Na-sien demanda au roi : « Lequel a raison ? » Le roi dit : « Celui qui primordialement alluma le feu a tort ; c'est de son fait qu'est né l'incendie. » Na-sien dit : « Il en est ainsi des naissances des hommes. De même, avec ces nom et corps, l'homme fait le bien et le mal dans l'existence présente ; alors il renaît pour une existence postérieure. Faire le bien et le mal dans l'existence présente, voilà la racine. » Na-sien dit : « Par exemple, un homme allume la nuit une chandelle et la pose sur un mur pour éclairer son repas. La chandelle se consume peu à peu ; [la flamme] atteint le dessus du mur, puis la charpente de bambou et de bois, puis incendie toute la maison ; en une vaste conflagration, le feu se propage jusqu'à incendier toute la ville murée, jetant dans l'émoi les habitants de la ville murée qui crient tous ensemble : Qu'as-tu à mettre ainsi le feu à toute la ville murée ? L'allumeur du feu dit : J'ai seulement allumé une petite flamme de chandelle pour éclairer mon repas ; ce grand feu s'est produit de lui-même : ce n'est pas mon feu. Alors il entrent en chicane et s'entraînent devant le roi. » Na-sien demanda au roi : « Telle étant l'affaire, qui a raison ? qui a tort ? » Le roi dit : « L'allumeur du feu a tort. » Na-sien dit : « Comment le savoir ? » Le roi dit : « C'est lui qui primordialement fit naître le feu... Après avoir mangé, tu n'a pas pris sur toi [1] d'éteindre le feu et tu as été cause ainsi de l'incendie de toute la ville murée. » Na-sien dit : « Il en est de même des naissances des hommes. Avec ces nom et corps, l'homme fait le bien et le mal dans l'existence présente ; alors il renaît pour une existence postérieure. Faire le bien et le mal dans l'existence présente, voilà la racine. A cause de l'ignorance, l'homme fait le bien et le mal ; c'est pourquoi il ne peut obtenir la délivrance. » Na-sien dit : « Par exemple, un homme demande la main d'une fillette de telle famille, avec des cadeaux de fiançailles en espèces monnayées. Plus tard, la fille ayant grandi, un autre à son tour demande sa main en donnant des

(1) Dans le texe pâli (Tr. p. 47), c'est Milinda que Nâgasena imagine juge de ces différents procès.

cadeaux de fiançailles. Le premier vient et se met à dire : C'est à tort que tu l'as prise pour femme (1) ! Le second dit : Tu as envoyé des cadeaux de fiançailles [pour obtenir la main de la] fille du temps où elle était petite ; moi, je les ai envoyés à ma femme depuis qu'elle est grande. En quoi donc t'ai-je enlevé (2) ta femme ? Et ils s'entraînent devant le roi. » Na-sien dit au roi : « Ainsi, qui a raison ? qui a tort ? » Le roi dit : « Celui qui envoya les cadeaux de fiançailles le premier a raison. » Na-sien dit : « Comment le sait le roi ? » Le roi dit : « Cette fille était petite à l'origine ; maintenant elle est peu à peu devenue grande. Par là je sais qui a raison : elle est la femme de celui qui envoya les cadeaux de fiançailles le premier. » Na-sien dit : « Il en est de même des naissances des hommes. Avec ces nom et corps l'homme fait le bien et le mal dans l'existence présente ; alors il renaît pour une existence postérieure. Faire le bien et le mal dans l'existence présente, telle est la racine. » Na-sien dit : « Par exemple, un homme muni d'un bol achète du lait à un vacher. Ayant reçu le lait, il le rend à son propriétaire et le lui confie en disant : Maintenant, je reviendrai bientôt. Peu après, il vient reprendre son bol de lait ; or le lait a tourné à l'aigre. L'acheteur dit : C'est du lait que je vous avais confié ; or vous me rendez — à tort — du lait aigre. Le vacher dit : C'est ton ancien lait ; il a spontanément tourné à l'aigre. Et tous deux entrent en chicane et s'entraînent devant le roi. » Na-sien interrogea le roi : « Ainsi, lequel a raison ? » Le roi dit : « Le vacher a raison. » Na-sien dit : « Comment le sait le roi ? » Le roi dit : « Tu as toi-même (3) acheté du lait ; différant [le moment de l'emporter], tu l'as posé par terre et il a spontanément tourné à l'aigre. De quelle faute est coupable le vacher ? » Na-sien dit : « Il en est de même des naissances des hommes. Avec ces nom et corps l'homme fait le bien et le mal dans l'existence présente ; alors il renaît pour une existence postérieure. Faire le bien et le mal dans l'existence présente, voilà la racine. »

LXI. — Le roi demanda encore : « Maintenant, Na-sien devra-t-il renaître pour une existence postérieure ? » Na-sien répondit au roi : « Sur cette question, je me suis déjà exprimé (4). Si j'ai de l'amour (5), je devrai renaître pour une existence postérieure ; si je n'ai pas d'amour, je ne renaîtrai pas. » Na-sien dit : « Par exemple, un homme sert un roi de toutes ses forces. Apprenant ses vertus, le roi lui fait donner de ses richesses et de ses biens ; cet homme reçoit ces biens et en fait le meilleur usage en vêtements, boisson et

---

(1) 爲 est employé plusieurs fois dans notre texte (B 53^b, col. 10, 57^b, col. 18) en valeur de particule finale (« en vérité ! »). Cf. Julien, *Syntaxe nouvelle*, I, p. 211-217.

(2) 嬰 pour 攖.

(3) Cf. note de la page précédente.

(4) *Supra* § XLV et LVI.

(5) *Ngen ngai* 恩愛. Tr. p. 49, *upâdâna*.

nourriture ; il prend son plaisir et se divertit. Cet homme tient le langage suivant : J'ai eu des mérites envers le roi et le roi ne m'a encore rien donné en récompense ! » Na-sien demanda au roi : « Dire comme cet homme, alors qu'il a reçu une récompense, qu'au contraire il n'en a point reçu, est-ce là une façon de parler admissible ? » Le roi dit : « La façon de parler de cet homme est inadmissible. » Na-sien dit : « Voilà pourquoi je dis au roi : Si j'ai de l'amour, je devrai renaître pour une existence postérieure ; si je n'ai pas d'amour, je ne renaîtrai pas pour une existence postérieure [1]. » Le roi dit : « Excellent ! Excellent ! »

LXII. — Le roi demanda à Na-sien : « [A propos des] nom et corps de l'homme, dont vous avez parlé précédemment, qu'est-ce que le nom ? qu'est-ce que le corps ? » Na-sien dit : « Ce qui est actuellement présent [2] est le corps ; ce que pense l'esprit [3] est le nom. » Le roi demanda encore : « Pourquoi l'homme a-t-il un nom qui s'en va renaître pour une existence postérieure, mais un corps qui ne s'en va pas renaître ? » Na-sien dit : « Le corps est lié au nom de tout temps. De même que le liquide à l'intérieur de l'œuf et la coquille qui l'entoure constituent l'œuf, ainsi sont liés le nom et le corps de l'homme et ils ne sont point séparés. » Le roi dit : « Excellent ! Excellent ! »

LXIII. — Le roi demanda encore à Na-sien : « Qu'est ce que la durée [4] ? » Na-sien dit : « On tient pour durée les choses passées ; les choses futures sont aussi durée ; les choses présentes sont sans durée [5]. » Le roi dit : « Excellent ! »

---

(1) Texte défectueux. La comparaison porte sur l'ingratitude du roi, qui réitère une question déjà résolue par Nāgasena.

(2) 見在 (lu *hien tsai*). Tr. p. 48 : *Olārika*. Dans l'expression courante 現在, « présent », 現 n'est qu'une « leçon vulgaire » de 見, dit le *Tsi yun* ; 見 est le caractère original, 本字. D'ailleurs, dans un passage ultérieur du *Na-sien king*, les éditions des Song et des Yuan donnent la variante 現在 pour 見在 (58[b], 4). 現在 traduit *pratyutpanna* (présent) et *ākasmika* (contingent) (*Mahāvyutpatti*, CCLIII, 27 et CCXLV, 119). 見在 désigne donc le présent — l'existence présente, règne du composé, du « corps ».

(3) *Sin so nien* 心所念 = *sukhumā cittacetasikā dhammā*.

(4) *Kieou tchö* 久者 = *addhāna*.

(5) Le pali donne : « On appelle durée la durée passée, future et présente », ce qui ne semble pas être une affirmation de l'existence de ces trois durées, mais une simple définition du mot. D'après le *Kathāvatthu*, I, 6-8, les Sabbatthivādin soutenaient que tous les *dhamma*, passés, présents et futurs, existent ; les Theravādin niaient l'existence du passé et du futur, n'admettant que celle du présent, et ils se référaient à un texte du *Saṃ Nik.*, vol. III, p. 71, où le Buddha enseigne qu'on ne peut dire « ils sont » que des agrégats présents. Cf. sur ce point, dans l'*Abhidharmakoça*, V, 1 (trad. Paramārtha, k. 14 ; trad. Hiuan-tsang et commentaires de P'ou-kouang et de Ta-pao, k. 20) la discussion entre les Sarvāstivādin et les Sautrāntika ; ces derniers niaient l'exis-

Le roi interrogea de nouveau Na-sien, disant : « Au fond, est-ce qu'il y a une durée ou non ? » Na-sien dit : « Tantôt il y a durée, tantôt il n'y a pas durée. » Le roi dit de nouveau : « Qu'est-ce qui a durée, qu'est-ce qui n'a pas durée ? » Na-sien dit : « Pour ceux qui ont atteint la Voie, le *ni-yuan*, il n'y a pas durée ; pour ceux qui n'ont pas encore atteint la Voie, qui doivent mourir et naître encore, il y a durée [1]. Les hommes qui dans l'existence actuelle [pratiquent] bien l'aumône et la piété filiale envers leurs père et mère

---

tence du passé et du futur — de même que les Mahāsāṅghika (cf. Vasumitra, trad. Vasilve, *Buddhismus*, I, p. 265-266). Le *Koça, loc. cit.*, et la *Mahāvibhāṣā*, II, IV, 7 (trad. Buddhavarman et Tao-t'ai, k. 40, TT. XXI, 9,72^{a-b} ; trad. Hiuan-tsang, k. 77, TT. XXII, 4, 4^{b} sq.) citent à ce sujet les doctrines de quatre maîtres Sarvāstivādin : Dharmatāra, Ghoṣa, Vasumitra et Buddhadeva Mais je crois que dans notre passage le problème de la durée se pose plutôt de la façon dont il est envisagé dans le passage suivant du *Madhyamaka-çāstra* : « Les pensées présentes et les *dharma* de la pensée présente n'ont point de durée.... S'ils avaient durée, ils ne seraient pas des *dharma* composés (*saṃskṛta*). Pourquoi ? Parce que tous les *dharma* composés ont pour caractéristique de toujours disparaître... Le Buddha a dit : Tous les *dharma* composés disparaissent au cours de chaque pensée ; ils ne durent pas le temps d'une pensée. » (Version de Kumārajīva, TT. XIX, 1, 24^{b} ; trad. Walleser, p. 9). Comparer le paragraphe suivant de notre texte, où il est dit que la durée n'existe que pour qui n'a pas atteint la Voie, le Nirvāṇa, c'est-à-dire l'incomposé. Dans la *Mahāvibhāṣā*, c'est à propos des *dharma* composés et incomposés qu'est instituée la discussion sur les trois temps (trad. Buddhavarman et Tao-t'ai, k. 40, 70^{b} sq. ; trad. Hiuan-tsang, k. 76, 2^{b}, 10 sq). A plusieurs reprises s'affirme dans la version chinoise du *Milindapañha* la tendance à identifier le « composé » au présent. Ainsi § LVIII : « Ce qui fait que le corps éprouve de la douleur, c'est que ce corps existe présentement » ; pāli : « Il peut éprouver des souffrances physiques parce que la cause, l'occasion des souffrances physiques n'a pas disparu. » — § LXII : « Ce qui est actuellement présent est le corps » ; pāli : « Ce qui est matériel (*oḷārika*), c'est la forme. » — § CIII : « La mémoire des actes commis dans le présent » ; pāli : « la mémoire artificielle », *koṭumikā sati*.

(1) Version pālie (trad. Finot) : « Les formations (*sankhāra*) qui sont passées, disparues, évanouies, transformées, appartiennent à la durée inexistante. Celles qui sont productives de conséquences, ou qui ont en elles la possibilité d'en produire, ou qui donnent lieu à une autre naissance, appartiennent à la durée existante. Les êtres qui, à leur mort, renaissent ailleurs, sont de la durée existante. Les êtres entrés dans le *parinibbāna* sont de la durée inexistante en raison de leur complète extinction. » C'est presque dans les mêmes termes que la *Mahāvibhāṣā* définit les *dharma* composés et incomposés (trad. Hiuan-tsang, k. 76, 2^{a-b}) : « Un *dharma* comportant naissance et extinction, cause et fruit, est un *dharma* composé ; un *dharma* sans naissance ni extinction, sans cause ni fruit, est incomposé. Un *dharma* soumis à l'action de la rencontre des conditions est composé ; un *dharma* qui n'y est pas soumis est incomposé. Un *dharma* produit par la naissance, corrompu par la vieillesse, éteint par l'impermanence, est composé ; le contraire est un *dharma* incomposé... Le vénérable Buddhadeva dit : Un *dharma* agissant par suite des conditions est composé ; le contraire est un *dharma* incomposé », etc. — Durée = composé = impermanence ; non-durée = incomposé = Nirvāṇa.

en obtiendront du bonheur dans l'existence à venir. » Le roi dit : « Excellent ! Excellent ! »

LXIV. — Le roi demanda encore à Na-sien : « De toutes les choses passées, futures et présentes, — de ces trois [catégories de] choses, où est la racine (1) ? » Na-sien dit : « Des choses passées, futures et présentes, c'est l'ignorance qui est la racine. Etant née, l'ignorance donne naissance à l'âme (2) ; l'âme donne naissance au corps (3) ; le corps donne naissance au nom ; le nom donne naissance à la forme (4) ; la forme engendre les six connaissances (5). La première est la connaissance par l'œil ; la seconde est la connaissance par l'oreille ; la troisième est la connaissance par le nez ; la quatrième est la connaissance par la bouche ; la cinquième est la connaissance par le corps ; la sixième est la connaissance par l'esprit (6) : telles sont les six connaissances. Ces six choses sont toutes tournées vers l'extérieur. Qu'est-ce qui est tourné vers l'extérieur ? L'œil est tourné vers la forme ; l'oreille (7) est tournée vers le son ; le nez est tourné vers l'odeur ; la bouche est tournée vers la saveur ; le corps est tourné vers ce qui est doux ; le cœur est tourné vers le désir : telles sont les six [connaissances] tournées vers l'extérieur (8). Ce qu'on appelle *p'ei* [*sparça*] (9), c'est la réunion. [Par le] *p'ei*, on connaît la douleur et on connaît le plaisir (10) ; de la douleur et du plaisir naît l'amour (11) ; de l'amour naît le désir (12) ; du désir naît l'existence (13), et l'on renaît, d'où résulte la vieillesse ; de la vieillesse résulte la maladie ; de la maladie résulte la mort ; de la mort résultent les lamentations ; des lamentations résulte la tristesse ; de la tristesse résulte l'affliction intérieure du cœur. Toutes ces douleurs réunies sont comprises sous le nom d'homme.

(1) *Pen* 本. Tr. p. 50 : *mūla*.
(2) *Chen* 神, *viññāna* ?
(3) *Chen* 身, *sankhāra* (cf. *supra*, p. 98, n. 2).
(4) *Ming* 名, *sö* 色, *nāmarūpa*.
(5) *Tche* 知, les *āyatana* subjectifs.
(6) *Sin* 心, *manas*.
(7) Lire 耳 pour 身.
(8) *Wai hiang* 外向, les *āyatana* objectifs. Cf. p. 123, n. 4.
(9) 沛, *fan-ts'ie* 博蓋 * *pâi*, ou *fan-ts'ie* 普蓋 * *p'âi*. Cette dernière lecture est la plus commune ; en l'adoptant, il faut supposer comme original de la transcription une forme de même initiale que le pāli *phassa*, avec chute de la sifflante intervocalique et désinence en *i*. Comparer sk. *svāsar* > paṣai *sāī* ; sk. *daça* > šinā *dāī* (Pischel, *Grammatik der Prākrit-Sprachen*, p. 132 et 128), Vārāṇasi > 波羅奈, etc.
(10) 名爲沛沛者合沛知苦知樂. Texte douteux. « La douleur et le plaisir » = *vedanā*.
(11) *Ngen ngai* 恩愛 = *tanhā*.
(12) *T'an yu* 貪欲 = *upādāna*.
(13) *Yeou tche* 有致, litt. « l'arrivée de l'existence ». Au IIIe siècle, Tche K'ien traduit *sambhava* par 致有 (TT. XII, 8, 37^b, 16 = *Aṅg. Nik.* vol. IV, p. 339, l. 4-5).

Voilà pourquoi il n'est point d'interruption des naissances et des morts de l'homme, et pourquoi la racine [l'origine première] du corps de l'homme ne peut être obtenue (1). »

LXV. — Na-sien dit : « Par exemple, un homme sème les cinq [sortes de] graines : il en naît des racines ; des racines naissent des tiges, des feuilles, des fruits ; de sorte qu'enfin il obtient des graines. L'année suivante, il sème de nouveau et obtient des graines en grande quantité. » Na-sien demanda au roi : « Si un semeur de graines en sème chaque année, y a-t-il un temps d'interruption où les graines cessent de naître ? » Le roi dit : « Si l'on sème des graines chaque année, il n'y a pas de temps d'interruption où elles cessent de naître. » Na-sien dit : « Il en est de même des naissances de l'homme. Elles se produisent les unes les autres par roulement et il n'est point de temps d'interruption. » Na-sien dit : « De même la poule donne naissance à l'œuf, l'œuf à la poule ; de l'œuf naît l'œuf, de la poule la poule. Il en est ainsi des naissances et des morts de l'homme : elles ne sont jamais interrompues. » Puis Na-sien dessina sur le sol une roue de char et demanda au roi : « Or donc, cette roue a-t-elle des angles ? » Le roi dit : « Elle est parfaitement ronde et n'a point d'angles. » Na-sien dit : « Un sūtra du Buddha l'expose (2) : Les naissances et les morts de l'homme sont pareilles à une roue de char ; elles se produisent les unes les autres par roulement et il n'est point de temps d'interruption. »

Na-sien dit : « Par suite de l'œil et des formes des dix mille êtres, la conscience de l'homme perçoit (3) ; ces trois choses [organe, objet, perception]

---

(1) C'est-à-dire atteinte, connue. Pāli : *Etassa kevalassa addhānassa purimā koṭi na paññāyati*. Le texte chinois est manifestement corrompu : 人故本身不可得也, litt. « l'ancien corps originel de l'homme ne peut être obtenu » (sur 故 au sens de « l'ancien, le même », cf. 56a, 11-18, 56b, 16, etc.) ; j'ai traduit comme s'il y avait : 故人身本不可得也.

(2) *Saṃ Nik.*, vol. I, p. 109 : *Nāccayanti ahorattā, jīvitaṃ nuparujjhati ; āyu anupariyāti maccānaṃ nemi va ratha-kubbaran-ti* = *Saṃ. Āg.*, trad. Guṇabhadra, TT XIII, 4, 24a, 8 : « Les jours et les nuits de la vie mortelle s'écoulent et ne s'épuisent jamais ; le présent, le futur et le passé de la vie mortelle tournent comme la roue d'un char », et trad. des Ts'in, *ib*., 5, 8b, 7 : « Les jours et les nuits durent éternellement ; la vie s'en revient toujours, de même que tourne l'essieu d'une roue en un roulement sans fin ». En fait, cette stance est placée dans la bouche de Māra, et le Buddha réplique que les jours et les nuits s'épuisent et que la vie a une fin. La roue de l'existence (*bhavacakka*) est mentionnée par Buddhaghoṣa (p. ex. *JPTS*, 1893, p. 141) ; je ne sache pas qu'il y soit fait allusion dans d'autres passages des Nikāya. Dans le *Milindapañha* pāli, *cakka* paraît devoir être pris au sens de « cercle », car Nāgasena trace un cercle sur le sol ; mais il n'est pas davantage question, à ma connaissance, de « cercle » de l'existence dans les Nikāya (Childers cite *saṃsāravaṭṭa* d'après le commentaire du *Dhammapada*).

(3) 人從眼萬物色識即覺知. *Che* 識 répond à *viññāna*, mais je ne sais exactement quel terme traduit *kio tche* 覺知. La version pālie et les textes apparentés (*Majjh. Nik.* vol. I, p. 111 ; *Saṃ Nik.* vol. II, p. 72, vol. IV, p. 67, etc.)

se réunissent [1] ; par suite de leur réunion naissent la douleur et le plaisir ; par suite de la douleur et du plaisir naît l'amour ; par suite de l'amour naît le désir ; par suite du désir naît l'existence ; par suite de l'existence, on naît ; par suite de la naissance, on fait le bien et le mal [2] ; par suite du bien et du mal, on renaît. [Par suite de] l'oreille et du son entendu, la conscience perçoit ; ces trois choses sont réunies, etc. [Par suite du] nez et de l'odeur, etc. [Par suite de] la bouche, etc. [Par suite du] corps, etc. [Par suite de] l'esprit et de la pensée qu'il a, etc... on renaît. » Na-sien dit : « [Les existences de] l'homme se produisent les unes les autres par roulement ; il n'y a pas d'interruption. » Le roi dit : « Excellent ! »

LXVI. — Le roi dit encore à Na-sien : « Vous dites, Seigneur, que des naissances et des morts de l'homme on ne peut obtenir la racine [3]. On ne peut obtenir la racine : que signifie cela ? » Na-sien dit : « Ce qui [n']a [pas] racine doit ne plus renaître. Ce qui a racine doit passer encore. C'est en cela qu'il existe une racine [4]. » Le roi dit : « Ce qui n'a pas racine doit ne plus renaître, ce qui présentement a racine doit passer. Ainsi la racine existe [dans le cas où il n'y a] pas encore interruption [5] ? » Na-sien dit : « Oui. Tout doit passer. » Le roi demanda encore à Na-sien : « Pour les naissances et les morts de

---

donnent : *cakkhuñca rūpeca uppajjati cakkhuviññānaṃ*, et c'est la même rédaction qu'eurent sous les yeux les traducteurs des *Āgama* (*Madh. Āg.*, trad. Saṅghadeva, TT. XII, 6, 36^b, 3 : 緣眼及色生眼識三事共會, etc. ; *Saṃ. Āg.*, trad. Guṇabhadra, TT. XIII, 2, 44^a, 8 : 緣眼色眼識生三事和合, etc). Que le sens de cette expression soit bien « percevoir », c'est ce qui ressort de son emploi par Kumārajīva dans le *Ta tche tou louen*, TT. XX, 2, 62^b, 20 : « Subjectivement, il y a l'organe du corps ; objectivement, il y a le contact de la forme ; leur réunion produit le *vijñāna* du corps, [par lequel] on perçoit la chaleur », 和合生身識覺知有熱. — Cf. *infra*, p. 139, n. 3, et 143, n. 2, où à 覺知 correspondent *jānāsi* et *sañjānana*.

(1) Leur réunion constitue le *sparça*.

(2) 從貪欲生因有致 從有致因生. 從因生作善惡. Supprimer le premier et le troisième 因. De même plus bas.

(3) *Pen* 本, Tr. 51 : *purimā koṭi*. L'origine première du *saṃsāra*.

(4) 有本者當不復生. 有本者當復過去. 用是爲本. La correction du premier 有 en 無 ou 無有 paraît autorisée par la réplique du roi. Le terme *kouo k'iu* 過去 désigne dans notre ouvrage à la fois le temps passé (*atīta*) et la disparition de l'homme composé à la fin d'une existence (*nirodha*, cf. p. 87 n. 2), laquelle est suivie d'une nouvelle naissance ; c'est certainement ce dernier sens qu'il faut lui donner ici. Cf. la version pâlie : *Yaṃ ahutvā sambhoti hutvā paṭivigacchati esā purimā koṭi paññāyatīti*. — Il ne saurait être question d'origine déterminée en ce qui concerne ceux qui, ne devant plus renaître, sont délivrés du *saṃsāra* et sortis du temps (cf. *supra* § LXIII) ; par contre la mort et la naissance déterminent les existences des êtres dont le *saṃsāra* n'est pas interrompu, marquent les « extrémités » (*koṭi*) de ces existences.

(5) Réplique correspondante en pâli : *Bhante Nāgasena, yaṃ ahutvā sambhoti hutvā paṭivigacchati nanu taṃ ubhato chinnaṃ atthaṃ gacchatīti*.

l'homme, y a-t-il augmentation à partir des côtés (1) ? » Na-sien interrogea le roi, disant : « Pour les hommes de ce monde et les espèces qui se traînent et rampent, y a-t-il augmentation à partir des côtés (2) ? » Le roi dit : « Je n'interroge pas Na-sien sur les hommes de ce monde ou les espèces qui se traînent et rampent. Je désire seulement vous interroger sur la racine des naissances et des morts de l'homme. »

---

(1) 從旁, latérale. Si « tout doit passer », si chaque existence est déterminée par un commencement et une fin, c'est donc qu'elle forme un tout sans antécédent ni suite, et par conséquent le dogme de la continuité des existences, du *saṃsāra* infini, est faux, insinue le roi, représentant sans doute des réfutateurs hérétiques. Le déterministe Makkhali-Gosāla (secte Ājīvika) soutenait que la durée du *saṃsāra* est irrévocablement fixée, « sans abréviation ni prolongation, sans augmentation ni diminution » possibles (*Dīg. Nik.*, trad. O. Franke, p. 58).

(2) L'insinuation du roi porte à faux, car il a dû reconnaître au cours de la discussion précédente que le *saṃsāra* existe bien pour les hommes « de ce monde » (en leurs existences « présentes », en tant que « composés ») et pour tous les êtres vivants (sur « les espèces qui se traînent et rampent », voir p. 83, n. 8), et que sa durée, son plus ou moins d'« augmentation », dépend de leurs actes. Or c'est là que gît le problème. Nāgasena se refuse à toute vaine spéculation sur la « racine », sur l'origine première de la série des existences, considérée du point de vue temporel, absolu, métaphysique. Cette racine, ce sont les organes des sens et l'amour, causes des existences présentes et futures : en supprimant ces causes, d'ordre tout moral ou religieux, on obtient la délivrance, le salut ; et ce qui importe, c'est le salut seul.

Le passage est aussi obscur en chinois qu'en pali. A l'appui de mon interprétation, on peut toutefois mentionner les textes suivants.

1. La version pālie ajoute cette phrase : « Le moment dont on peut dire qu'avant lui l'ignorance n'existait absolument pas, c'est là l'origine inconnaissable » (trad. Finot). M. Oldenberg (*Buddha*, 7e éd., 1920, p. 271) en rapproche ce passage de l'*Aṅg. Nik.*, vol. V, p. 113 : « Eine vordere Grenze des Nichtwissens, ihr Jünger, ist nicht zu erkennen, dass vor diesem Punkte das Nichtwissen nicht gewesen und dass es später entstanden wäre. So zeigt sich doch das Nichtwissen als aus einer Ursache entstanden. » Cette cause de l'ignorance est définie dans le même texte de l'*Aṅg. Nik.* par les « aliments » (*āhāra*), c'est-à-dire par une série de conditions dont la première est la fréquentation d'hommes mauvais et la dernière l'ignorance. Or tous les textes chinois correspondants remplacent l'ignorance par l'amour (有愛, *tṛṣṇā*) (佛說本相猗致經, trad. Ngan Che-kao, TT. XII, 8, 7b-8a ; 佛說緣本致經, trad. des Tsin orientaux, TT. XII, 8, 8b ; *Madh. Āg.*, TT. XII, 5, 58b sq. ; dans ce dernier texte, *purimā koṭi* est rendu par 本際, « la limite originelle » ; pour le remplacement de l'ignorance par l'amour, comparer la formule sk. *bhavatṛṣṇāyāḥ pūrvakoṭir na prajñāyate*, ap. La Vallée Poussin, *Vasubandhu et Yaçomitra*, p. 338), ce qui suffit à ruiner l'interprétation de M. Walleser, qui veut trouver dans ce passage du *Milindapañha* une théorie originale sur le temps (*Buddhistische Philosophie*, I, Heidelberg, 1904, p. 127-133).

2. *Aṅg. Nik.*, vol. I, p. 152 : « Il y a trois caractéristiques du composé. Quelles trois ? Son apparition, sa disparition, son changement dans la durée (*uppāda*, *vaya*, *ṭhitassa aññathatta*) sont connaissables. Il y a trois caractéristiques de l'incomposé. Quelles trois ? Son apparition, etc. sont inconnaissables. »

3. Le *motto* de tout un chapitre du *Saṃ. Nik.* (XV) est le suivant : « Incalculable is

Na-sien dit : « La naissance de l'arbre a pour racine [pour origine] le plant ; la naissance des cinq sortes de graines a pour racine la graine. Chacun des dix mille êtres sous le ciel naît d'une racine particulière à son espèce. L'homme tire sa racine des six passions [1] et de l'amour [2]. »

LXVII. — Na-sien dit : « Chez l'homme, il y a l'œil, il y a la forme, il y a la conscience ; il y a l'oreille, le son, la conscience ; il y a le nez, l'odeur, la conscience ; il y a le corps, le fin et le doux, la conscience ; il y a l'esprit [3], les *dharma* [4], la conscience [5]. La réunion de tous [ces éléments] constitue le *p'ei* [*sparça*]. Du *p'ei* naissent la douleur et le plaisir ; de la douleur et du plaisir naît l'amour ; de l'amour, le désir ; du désir, l'existence ; de l'existence, la naissance ; de la naissance proviennent la vieillesse et la maladie ; de la maladie, la mort et la tristesse ; de la tristesse, les lamentations ; par suite des lamentations, le cœur est affligé intérieurement. Ainsi naît l'homme [6]. » Na-sien dit : « S'il n'y a ni œil ni forme vue, on ne perçoit pas ; du fait qu'on ne perçoit pas, il n'y a pas réunion ; s'il n'y a pas réunion, il n'y a ni douleur ni plaisir, etc... et le cœur n'est pas affligé intérieurement. Si toutes ces douleurs n'existent pas, on est délivré, on obtient la Voie du *ni-yuan*. — S'il n'y a ni oreille ni chose entendue, ni nez ni chose sentie, ni bouche ni chose goûtée, ni corps ni fin ni doux, ni esprit [7] ni chose pensée [8], — s'il n'y a pas de chose pensée, il n'y a pas de *p'ei* ; s'il n'y a pas

---

the beginning, brethren, of this faring on (*saṃsāra*). The earliest point (*pubbakoṭi* is not revealed of the running on, faring on, of beings cloaked in ignorance, tied to craving » (rédaction semblable dans le *Saṃ. Āg.*, TT. XIII, 3, 97^a sq, et 5, 104^b sq ; c'est ce texte qui est cité sous les titres de 無始經 et de 無本際經 dans le *Madhyamaka-çastra*, TT. XIX, 1, 36^a, 8 et 43^a, 1). Commentaire de Buddhaghoṣa : « The first boundary in not seen, the beginning of which is the first point. Nor is the last extreme revealed. Just in the middle beings are passing on. » (Trad. Mrs. Rhys Davids, *Kindred Sayings*, II, p. 118 ; cf. aussi *Saṃ. Nik.*, vol. III, p. 149.)

4. Parmi les spéculations auxquelles le Buddha enseigne de préférer la recherche du salut, les principales se rapportent à l'origine première (*Brahmajala-sutta*, I, 29 et II, 35).

(1) *Lieou ts'ing* 六情 (les « six passions » chinoises) = ici *ṣaḍ indriyāṇi*. Pour cette équivalence, cf. par exemple Kumārajīva, trad. du *Ta tche tou louen*, TT. XX, 2, 109^a, 4 : 從六情生知六塵 ; autres références ap. *Bukkyō daijiten*, s. v. 六情 et 情塵.

(2) *Ngen ngai* 恩愛, *tṛṣṇā*.

(3) Ici *chen* 神. *Manas*.

(4) Ici *fa* 法.

(5) Ici se place une interpolation de 41 caractères, omise dans ma traduction.

(6) Cette série (on la trouve par exemple ap. *Saṃ. Nik.*, vol. II, p. 72) comprend les huit derniers membres de la série des douze *nidāna*, qui a été formulée au complet ci-dessus, § LXIV.

(7) Ici *che* 識 !

(8) Ici *so nien* 所念 !

de *p'ei*, il n'y a ni douleur ni plaisir... ni amour... ni désir... ni embryon... ni rien qui naisse... ni naissance... ni vieillesse, ni maladie, ni mort, ni tristesse, ni lamentations, ni affliction intérieure du cœur. S'étant défait de toutes les douleurs, on obtient la Voie du *ni-yuan*. » Le roi dit : « Excellent ! »

LXVIII. — Le roi interrogea encore Na-sien : « Dans ce monde, y a-t-il des êtres (1) qui naissent spontanément ? » Na-sien dit : « Il n'y a pas d'êtres naissant spontanément. Tous doivent avoir une cause (2). » Na-sien demanda donc au roi : « L'édifice où est maintenant assis le roi, est-ce le travail des hommes qui l'a créé, ou s'est-il produit spontanément ? » Le roi dit : « Le travail des hommes l'a créé. Les poutres de bois furent tirées d'arbres ; l'argile des murs (3) fut tirée du sol. » Na-sien dit : « Il en est de même des naissances des hommes. Une réunion d'éléments [*dhātu*] constitue l'homme (4). Voilà pourquoi il n'est point d'êtres naissant spontanément ; tous ont une cause. » Na-sien dit : « De même un potier, pour fabriquer un pot, prend de la terre et de l'eau, les combine pour en faire de la boue, dont, l'ayant cuite, il fabrique des pots et des objets divers. Cette boue ne peut constituer d'elle-même un pot ; il doit y avoir à la fois travail d'homme, bois et feu : alors seulement le pot est constitué. Il n'est rien en ce monde qui naisse spontanément. » Na-sien dit au roi : « C'est comme un luth *k'ong-heou* (5) ; sans cordes, sans chevalets, sans joueur, peut-il produire des sons ? » Le roi dit : « Il ne peut produire des sons de lui-même. » Na-sien dit : « Étant donné le *k'ong-heou*, s'il y a des cordes, des chevalets et le travail d'un homme pour en jouer, un son en sort-il ? » Le roi dit : « Il y a un son. » Na-sien dit : « C'est ainsi qu'il n'est point sous le ciel d'êtres naissant spontanément ; tous doivent avoir une cause. » Na-sien interrogea le roi : « C'est comme le *souei* [servant à produire] le feu par forage (6) ; sans les deux [pièces de] bois, sans l'homme qui fore, peut-on obtenir du feu ? » Le roi dit : « On n'en peut obtenir. » Na-sien dit : « S'il y a les deux pièces de bois et un homme qui fore, peut-on produire du feu ? » Le roi dit : « Oui. Dans ces conditions, le feu naîtra. » Na-sien dit : « Il n'est point sous le ciel d'êtres naissant spontanément ; tous doivent avoir une cause. » Na-sien demanda au roi : « C'est comme le crochet *souei* solaire (7). Sans

---

(1) Wou 物. Tr. p. 52 : *saṅkhārā*.

(2) 所因, « quelque chose qui les cause ».

(3) Lire 木樹垣牆泥土.

(4) Cette phrase manque en pali. *Kiai* 界 peut traduire *āyatana* ou *dhātu* ; mais on a vu plus haut (§ LXIV) qu'*āyatana* est rendu dans notre texte par *tche* 知, « connaissance », ou *hiang* 向 « tourné vers ».

(5) 箜篌, sorte de luth d'origine probablement méridionale. Cf. Courant, *Musique classique*, n° 114, et Chavannes, *Mém. hist.*, III, p. 495. Pali : *viṇā*.

(6) *Tsouan houo souei* 鑽火燧. Pali *araṇi*.

(7) 陽燧鉤 (l'éd. Song donne la leçon 遂 qui est celle du *Tcheou li*, trad. Biot, II, p. 381). Pali *maṇi*. Chavannes a consacré une note aux instruments au moyen desquels

personne pour le tenir, sans soleil ni ciel, peut-on obtenir du feu ? » Na-sien dit : « S'il y a un homme tenant le *souei* solaire, s'il y a le ciel et le soleil, peut-on obtenir du feu ? » Le roi dit : « On en obtient. » Na-sien dit : « Il n'est point sous le ciel d'êtres qui naissent spontanément ; tous doivent avoir une cause. » Na-sien dit : « C'est comme un homme sans miroir ni lumière ; s'il veut se mirer, pourra-t-il voir sa propre image ? » Le roi dit : « Il ne pourra se voir. » Na-sien dit : « S'il y a miroir, lumière et homme, pourra-t-il voir sa propre image en se mirant ? » Le roi dit : « Oui, dans ces conditions il pourra se voir. » Na-sien dit : « Il n'est point sous le ciel d'êtres naissant spontanément ; tous doivent avoir une cause. » Le roi dit : « Excellent ! »

LXIX. — Le roi demanda de nouveau à Na-sien : « Les hommes de ce monde sont-ils [tels qu'] il existe [réellement] des hommes ou non (¹) ? » Na-sien dit : « On ne peut discerner de façon certaine qu'il existe des hommes en ce monde. Que convient-il d'appeler homme ? » Le roi dit : « La vie à l'intérieur du corps (²), est-ce là l'homme ? » Na-sien demanda au roi : « La vie à l'intérieur du corps de l'homme peut-elle regarder les formes par les yeux ? peut-elle écouter les sons par les oreilles ? peut-elle sentir les odeurs par le nez ? peut-elle connaître les saveurs par la langue, le fin et le doux par le corps ?

---

on produisait le feu (*T'ai chan*, p. 187). Voici la traduction du texte et des commentaires du passage de *Houai-nan tseu* auquel il fait allusion (éd. 淮南子箋釋 de 1804, k. 3, 2ª) : « Quand le *yang souei* 陽燧 voit le soleil, il s'allume et produit du feu ; quand le *fang tchou* 方諸 voit la lune, il devient humide et produit de l'eau. » Commentaire de Kao Yeou 高誘, vers 200 p. C. : « Le *yang souei* est en métal. On prend une coupe de métal sans rebord ; on la frotte bien pour la rendre chaude ; quand le soleil est au zénith, on la place droit sous le soleil et on reçoit [les rayons solaires] avec de l'armoise ; celle-ci s'allume et on obtient du feu. Le *fang tchou* est le *souei* de principe *yin* ; c'est [l'écaille d'] une grande huitre. On la frotte bien pour la rendre chaude ; quand la lune est pleine, on la dispose face à la lune ; alors de l'eau se produit, qu'on recueille dans un bassin de cuivre ; il en tombe plusieurs gouttes. Telles sont les explications des maîtres passés. » Commentaire de Hiu Chen 許愼, vers 100 p. C. (cité ap. *Tch'ou hio ki* 初學記, k. 1, éd. 1888, 12ª) : « *Tchou* veut dire perle ; *fang*, « carré », est son nom, 諸珠也。方名也。» C'est donc probablement par suite d'un rapprochement entre les homophones 諸 et 珠 que le *fang tchou*, de miroir métallique qu'il était certainement à l'origine, devint plus tard une grande écaille d'huitre. Quant au *yang souei*, tous les textes le décrivent comme un objet métallique : un miroir d'après la plupart (cf. Laufer, *T'oung pao*, 1915, p. 183), une coupe selon Kao Yeou ; il était rond : « Le feu est tiré du *yang souei* : le *yang souei* est rond mais le feu n'est pas rond » (Pao-p'o tseu, cité ap. *Souei chou*, k. 19, 4ᵇ, 6). Il semble donc que dans notre texte il faille lire *king* 鏡, « miroir », pour *keou* 鉤, « crochet ».

(¹) 世間人寧爲有人無. Pali : *vedagū upalabbhati*. Cf. *infra*, § XCI.

(²) *Chen tchong ming* 身中命. Tr. p. 54 : *abhantare jīvo*. *Ming* signifie, du point de vue chinois, le mandat de vie que l'homme reçoit du Ciel.

peut-elle avoir quelque connaissance (1) par l'esprit ? » Le roi dit : « Elle le peut. » Na-sien dit : « Je me trouve maintenant avec (2) le roi dans l'édifice surélevé (3). Sur les quatre faces, il y a des fenêtres : peut-on voir [au dehors] par la fenêtre qu'on veut ? » Le roi dit : « On le peut. » Na-sien dit : « Supposons que la vie à l'intérieur du corps regarde simplement par l'ouverture qu'elle veut. Peut-elle regarder les formes par l'œil ? peut-elle regarder les formes par l'oreille ? peut-elle les regarder par le nez ?... par la bouche ?... par le corps ?... par l'esprit ? » Le roi dit : « Elle ne le peut. » Na-sien dit : « Supposons que la vie réside dans l'oreille. Peut-elle entendre quelque chose par l'oreille ? peut-elle voir quelque chose par l'oreille ? peut-elle connaître les odeurs par l'oreille ? peut-elle connaître les saveurs par l'oreille ? peut-elle connaître le fin et le doux par l'oreille ? peut-elle avoir une pensée par l'oreille ? » Na-sien dit : « Supposons que la vie réside dans le nez. Peut-elle connaître les odeurs par le nez ? peut-elle entendre les sons par le nez, connaître les saveurs par le nez ? peut-elle connaître le fin et le doux par le nez ? peut-elle avoir une pensée par le nez ? » Na-sien dit : « Supposons que la vie réside dans la bouche. Peut-elle connaître les saveurs par la bouche ? peut-elle voir quelque chose par la bouche, entendre les sons par la bouche, sentir les odeurs par la bouche, connaître le fin et le doux par la bouche, avoir une pensée par la bouche ? » Na-sien dit : « Supposons que la vie réside dans le corps. Peut-elle connaître le fin et le doux par le corps ? peut-elle voir quelque chose par le corps, entendre les sons par le corps, connaître les odeurs par le corps, les saveurs par le corps ? peut-elle avoir une pensée par le corps ? » Na-sien dit : « Supposons que la vie réside dans l'esprit (4). Peut-elle avoir une pensée par l'esprit ? peut-elle entendre les sons par l'esprit, connaître les saveurs par l'esprit, connaître le fin et le doux par l'esprit (5) ? » Le roi dit : « Elle ne peut les connaître. » Na-sien dit : « De ce que dit le roi, le précédent et le subséquent ne s'accordent pas. » Na-sien dit : « Par exemple, moi et le roi sommes assis ensemble dans l'édifice surélevé. En démolissant les quatre fenêtres, le champ de nos regards serait-il reculé et élargi (6) ? » Le roi dit : « Oui, il serait reculé et élargi. » Na-sien dit : « Admettons l'hypothèse de la « vie dans le corps ». Si l'on arrache les yeux, le champ du regard sera-t-il élargi et reculé ? Si l'on agrandit les oreilles en les fendant, le champ de l'ouïe sera-

---

(1) Ici 所知 !
(2) Lire 共 pour 其.
(3) 殿上. Tr. p. 54 : *pasade*.
(4) Ici *che* 識.
(5) Ajouter la vue.
(6) La phrase pâlie correspondante a été mal traduite par Rhys Davids ; le comparatif (*suṭṭhutaram*) est pourtant clair. *Ugghāṭitesu* (sk. *udghāṭṭayati*, « ouvrir ») est une faute pour *uppāṭitesu* (sk. *utpāṭayati*, « arracher, déchirer »), qui est bien donné dans un passage parallèle (Tr. p. 86).

t-il reculé ? Si l'on agrandit le nez en le fendant, le champ de l'olfaction sera-t-il reculé ? Si l'on agrandit la bouche en la fendant, pourra-t-on connaître plus de saveurs? Si l'on dépèce la peau, connaîtra-t-on plus [d'objets] fins et doux ? Si l'on détruit l'esprit en le divisant, [le champ de] la pensée[1] sera-t-il agrandi ? » Le roi dit : « Non point. » Na-sien dit : « Ici encore, de ce que dit le roi, le précédent et le subséquent ne s'accordent pas. » Na-sien demanda au roi : « Si le trésorier du roi [2] entrait et s'arrêtait devant le roi, le roi s'apercevrait-il [3] que le trésorier est arrêté devant lui ? » Le roi dit : « Je saurais qu'il est devant moi. » Na-sien dit : « Si le trésorier entrait alors dans les appartements du roi, le roi saurait-il que le trésorier y est entré ? » Le roi dit : « Je saurais qu'il est entré dans mes appartements. » Na-sien dit : « Admettons l'hypothèse de la « vie de l'homme à l'intérieur du corps ». Si un l'homme met dans sa bouche [un objet d'une certaine] saveur, [la « vie »] peut-elle connaître le doux, l'acide, l'aigre, le salé, l'âcre, l'amer ? » Le roi dit : « Elle les connaît [4]. » Na-sien dit : « De ce que dit le roi, le précédent et le subséquent ne s'accor 'ent pas. » Na-sien dit : « Par exemple, quelqu'un achète d'excellent vin et le met dans un grand récipient. Ayant bâillonné un homme, il lui renverse [la tête] dans le vin pour le lui faire goûter. Cet homme connaîtra-t-il la saveur du vin ? » Le roi dit : « Cet homme ne la connaîtra pas. » Na-sien dit : « Pour quelle raison ne la connaîtra-t-il pas ? » Le roi dit : « Il ne connaîtra pas la saveur, parce que le vin ne sera pas encore entré dans sa bouche ni parvenu sur sa langue. » Le roi dit : « De ce que dit le roi, le précédent et le subséquent ne s'accordent pas. » Le roi dit : « Je suis stupide et ignorant ; mon intelligence n'est pas encore à la hauteur d'une difficulté pareille. Veuillez m'en donner la solution. »

Na-sien dit : « Par suite de l'œil et de la forme vue, l'âme de l'homme s'ébranle [5] ; l'ébranlement de l'âme produit à son tour la douleur ou le plaisir [6], la notion [7], la pensée [8], la réunion [9]. Il en est de même de l'oreille,

---

(1) Lire 念 pour 令. La perception du sens interne.

(2) Tr. p. 56 : Dinna. Cf. p. 100, n. 4.

(3) *Kio tche* 覺知. Tr. p. 56 : *jānāsi*.

(4) Ici devrait figurer la réplique suivante : « Et si cette saveur avait pénétré dans l'intestin, la « vie », l'âme la reconnaîtrait-elle encore ? — Non. » Sous-entendu : S'il existait une âme, une entité psychique indépendante des sens, elle devrait percevoir la saveur dans l'intestin (par le tact) comme dans la bouche (par le goût), de même que le roi connaît la présence (par la vue) comme l'absence (par l'esprit) du trésorier.

(5) *Chen tong* 神動. Cette expression qui, légèrement modifiée, traduit plus loin *vicāra* (p. 143, n. 6), paraît correspondre ici à *viññāna*.

(6) *K'ou lo* 苦樂, *vedanā*.

(7) *Yi* 意, *saññā* ?

(8) *Nien* 念, *cetanā* ?

(9) *Ho* 合, *ekaggatā* ??

du nez, de la bouche, du corps, de l'esprit (1) ; leur réunion constitue [le *p'ei*] (2). L'esprit (3) ayant perçu (4), l'âme s'ébranle ; l'ébranlement de l'âme produit à son tour la douleur ou le plaisir ; par suite de la douleur ou du plaisir naît la notion, par suite de quoi naît la pensée (5). Tout cela se produit par roulement en interdépendance mutuelle ; il n'y a point là de principe directif constant (6). » Le roi dit : « Excellent ! »

LXX. — Le roi demanda de nouveau à Na-sien : « Quand naît l'œil [la perception visuelle] chez l'homme, l'œil et l'esprit [la perception du sens interne] naissent-ils ensemble (7) ? » Na-sien dit : « Oui. Il naissent ensemble. » Le roi demanda de nouveau : « L'œil naît-il le premier ou l'esprit naît-il le premier? » Na-sien dit : « L'œil naît avant, l'esprit naît après. » Le roi dit : « L'œil dit-il à l'esprit : à l'endroit où je vais naître, tu dois naître à ma suite ; se parlent-ils ainsi (8) ? L'esprit parle-t-il à l'œil, disant : A l'endroit où tu naîtras, je dois naître à ta suite : tous deux se parlent-ils ? » Na-sien dit : « Les deux ne se parlent pas. » Le roi dit : « Vous ne dites pas, [s'] ils naissent ensemble, pour quelle raison il ne se parlent pas. » Na-sien dit : « Il y a quatre choses [par l'effet desquelles ils peuvent naître] ensemble sans se parler. » Na-sien dit spontanément : « Quelles quatre ? 1° La descente ; 2° la direction vers la porte ; 3° la marche dans l'ornière ; 4° le calcul. Telles sont les quatre choses [permettant aux perceptions physiques et à celle du sens interne de naître] ensemble sans se parler. »

[1°] Le roi demanda de nouveau : « Qu'est-ce que la descente (9) ? » Na-sien répondit au roi : « S'il pleut sur une haute montagne, comment chemine l'eau qui s'écoule ? » Le roi dit : « Elle descend. » Na-sien dit : « Qu'ensuite il pleuve encore, comment devra cheminer de nouveau l'eau s'écoulant ? » Le roi dit : « Elle devra cheminer en suivant le lit où s'écoula l'eau précédente. » Na-sien demanda au roi : « La première eau parle-t-elle à la seconde, disant : Tu dois me suivre ? La seconde parle-t-elle à la première, disant : Je dois

---

(1) *Yi* 意, ici *manas*.

(2) Le *sparça*. Pour l'addition de ce mot, cf. un passage parallèle, p. 142, l. 15-17.

(3) *Yi* 意, *manas*.

(4) *So nien* 所念 = *dhamma*.

(5) La terminologie est si flottante que ce passage reste incompréhensible sans le secours de la version palie. Il s'agit d'une série d'états de conscience (huit dans le texte pâli) dont les trois premiers (*āyatana*, *phassa*, *vedanā*) se retrouvent en tête de la série causale de huit termes énoncée au § LXVII.

(6) *Tch'ang tchou* 常主. Tr. p. 56 : *vedagū*.

(7) *Yen* 眼, *chen* 神. Tr. p 57 : *cakkhuviññāna*, *manoviññāna*. Sur *cakkhu* en tant que sens visuel (*pasādacakkhu*), cf. la note de Mrs. Rhys Davids à sa traduction de la *Dhammasaṅgaṇi*, p. 173.

(8) Lire 爾 pour 兩 (cf. 60a, col. 2).

(9) *Hia hing* 下行, *ninnatā*.

m'écouler dans ton lit ? Les deux eaux se parlent-elles ainsi ? » Le roi dit : « Chacune des eaux s'écoule d'elle-même. La première et la seconde ne se parlent point. » Na-sien dit : « Il en est de l'œil comme de l'eau. L'œil ne parle pas à l'esprit, disant : Tu dois naître à ma suite : l'esprit non plus ne parle pas à l'œil, disant : Je dois aller naître à ta suite. L'œil et l'esprit ne se parlent point. Voilà ce qu'on appelle la descente. Et il en est de même de l'oreille, du nez, de la bouche, du corps (1). »

[2°] Le roi demanda de nouveau : « Qu'est-ce que la direction vers la porte (2) » ? Na-sien dit : « Supposons une grande ville murée ayant une seule porte en tout. Un homme veut en sortir. Par où devra-t-il se diriger? » Le roi dit : « Il ne pourra sortir que par la porte. » Na-sien dit : « Un autre homme veut sortir ensuite. Par où devra-t-il se diriger de nouveau pour sortir ? » Le roi dit : « Il ne pourra encore sortir que par la porte où passa le précédent. » Na-sien dit au roi : « Le premier sorti parle-t-il au second, disant : Tu dois sortir à ma suite ? Le second parle-t-il au premier, disant : Je dois sortir par la porte que vous prîtes ? Tous deux se parlent-ils ainsi ? » Le roi dit : « Le premier et le second ne se parlent point. » Na-sien dit : « Il en est de même de l'œil. L'œil ne dit pas à l'esprit : Tu dois naître à ma suite ; l'esprit non plus ne dit pas à l'œil : Maintenant, je dois naître à ta suite. L'œil et l'esprit ne se parlent point. C'est là la direction vers la porte. Et il en est ainsi de l'oreille, du nez, de la bouche, du corps (1). »

[3°] Le roi interrogea de nouveau Na-sien, disant : « Qu'est-ce que la marche dans l'ornière (3) ? » Na-sien demanda au roi : « Quand chemine un premier char, il y a une ornière. Où devra cheminer un second char ? » Le roi dit : « Le second char devra cheminer dans l'ornière du premier. » Na-sien dit : « Le roue du premier char parle-t-elle à la roue du second, disant : Tu dois suivre mon chemin ? La roue du second char dit-elle à celle du premier : Je dois suivre votre chemin ? Se parlent-elles ainsi toutes deux ? » Le roi dit : « Elles ne se parlent point. » Na-sien dit : « Il en est ainsi de l'homme. L'œil ne dit pas à l'esprit : Là où je suis né, tu dois naître à ma suite ; l'esprit non plus ne dit point à l'œil : Je dois naître à ta suite. » Na-sien dit : « L'oreille, le nez, la bouche, le corps et l'esprit ne se parlent point. »

[4°] Le roi demanda de nouveau à Na-sien : « Qu'est-ce que le calcul ? » Na-sien dit : « Le calcul, c'est l'estimation ; les sciences de l'écriture [et autres], voilà le calcul (4). L'oreille, l'œil, le nez, la bouche, le corps, l'esprit

(1) Et de l'esprit ou sens interne, 意, ajoute le texte.

(2) *Hiang men* 向門, *dvāratta*.

(3) *Tch'ö hing* 轍行, *cinnattā*.

(4) 數者校計也。書疏學問是數. Pâli : *Muddā* (manque en chinois)-*gaṇanā* (校計)-*saṅkhā* (數)-*lekhā* (書疏)-*sippaṭṭhānesu* (學問). Le calcul, *chou* 數, est le dernier des six arts chinois, dont le cinquième est l'écriture, *chou* 書 (*chou chou* 書疏 signifie proprement « une pièce écrite » ; voir son emploi dans le passage suivant du

s'exercent peu à peu à connaître. C'est par la réunion de ces six choses qu'il y a quelque chose de connu ; ce n'est pas par suite d'une seule chose qu'il y a quelque chose de connu [1]. » Le roi dit : « Excellent ! »

LXXI. — Le roi interrogea encore Na-sien : « Quand chez l'homme se produit l'œil [la perception visuelle], l'œil [la perception visuelle d'une part] et la douleur ou le plaisir [la sensation, *vedanā*, d'autre part] naissent-ils ensemble [2] ? » Na-sien dit : « [La perception de] l'œil et [la sensation de] douleur ou de plaisir naissent ensemble. Toutes deux tirent leur racine de la réunion. » Le roi dit de nouveau : « Qu'est-ce que la réunion ? » Na-sien dit : « La réunion est le contact mutuel de deux choses. La réunion : par exemple deux bœufs heurtant leurs cornes, voilà la réunion. L'un des bœufs est pareil à l'œil, l'autre à la forme ; leur réunion est ce qu'on appelle *p'ei* [*sparça*]. De même, une main étant l'œil et l'autre la forme, la réunion des deux mains est le *p'ei* ; ou encore deux pierres : l'une étant l'œil, l'autre la forme, la réunion des deux pierres est le *p'ei*. Il en est ainsi de l'oreille, de l'œil, du nez, du corps, de l'esprit : la réunion [de ces organes et de leurs objets] est le *p'ei*. C'est comme deux pierres : l'une est pareille à l'esprit [au sens interne ?], l'autre à la volonté [à l'objet du sens interne ?] [3]. La réunion de ces deux pierres est le *p'ei* ; de même la réunion de l'esprit et de la volonté est appelée *p'ei*. » Le roi dit : « Excellent ! »

LXXII. — Le roi demanda de nouveau à Na-sien : « De quel genre est le plaisir [c'est-à-dire le plaisir ou la douleur = la sensation] [4] ? » Na-sien dit : « Le plaisir [la sensation] consiste à connaître en s'apercevant [5]. » Na-sien dit : « Supposons un homme servant un roi. Cet homme est sage et vertueux ;

Tsin chou, k. 66, 5^b, 9 : « Il répondait personnellement à toutes les pièces écrites qu'il recevait de loin ou de près », 遠近書疏莫不手答). Seul le mot *sankhā* (*sk. saṅkhyā*), dont les nuances sémantiques sont analogues à celles de *chou* 數 (tous deux impliquent l'idée de nombre et de dénombrement, puis celles d'examen et de discernement), me paraît pouvoir répondre à la définition du texte chinois. L'école Sāṅkhya est appelée *chou louen pou* 數論部. Sur *kiao ki* 效計, cf. *infra*, § CIV, 12°. On trouvera une liste des huit arts indiens (*sippa*) ap. *Majjh. Nik.*, vol. I, p. 85 ; les textes chinois correspondants en énumèrent huit (*Ek. Āg.*, TT. XII, 1, 48^b) ou neuf (*K'ou yin king*, TT. XII, 8, 30^b) ou douze (*Madh. Āg.*, TT. XII, 6, 20^b) ; toutes ces listes diffèrent entre elles et leur comparaison ne jette pas de lumière sur le sens des termes pālis.

(1) Le sens de cet article est que la perception du sens interne suit celles des autres sens par l'effet de la pratique, de l'exercice, de l'habitude.

(2) La version pālie remplace ici la perception visuelle par celle du sens interne.

(3) *Chen* 神, *tche* 志. Cette phrase manque en pāli. Il s'agit sans doute du sens interne (*manas*) et de son objet (*dharma*).

(4) *Lo* 樂. Tr. p. 60 : *vedanā*.

(5) *Tseu kio tche* 自覺知. Pāli : *vedayitalakkhaṇā vedanā anubhavanalakkhaṇā ca*.

le roi le gratifie de richesses et de biens. Il reçoit ces biens et les emploie à se divertir, vivant au milieu de ce qu'il désire. Cet homme pense en lui-même : Pour avoir servi le roi, j'ai obtenu une gratification, et maintenant je puis me livrer ainsi à tous les plaisirs. » Na-sien dit : « De même un homme dont le cœur pensa vertueusement, dont la bouche parla vertueusement, dont le corps agit vertueusement ; pour avoir ainsi pratiqué la vertu, il obtient après sa mort de naître là-haut au ciel. Parvenu au comble de ses souhaits, jouissant de tous les plaisirs, cet homme pense en lui-même : Quand j'étais dans le monde, mon cœur pensa vertueusement, ma bouche parla vertueusement, mon corps agit vertueusement ; voilà pourquoi je suis parvenu par moi-même à naître en ces lieux, obtenant des plaisirs, d'extrêmes plaisirs. — C'est là : s'apercevoir. » Le roi dit : « Excellent ! »

LXXIII. — Le roi demanda encore à Na-sien : « Qu'est-ce que la conscience (1) ? » Na-sien dit : « La conscience résulte du fait de connaître (2). Par exemple, le roi a un trésorier qui, pénétrant dans la chambre du trésor et en examinant l'intérieur, sait par lui-même qu'il s'y trouve telles quantités de monnaies, d'or, d'argent, de perles, de jade, de soieries, d'odeurs et de couleurs diverses, et en connaît les divers emplacements. C'est là connaître par la conscience (3). » Le roi dit : « Excellent ! »

LXXIV. — Le roi interrogea de nouveau Na-sien : « Qu'est-ce que la pensée [la volition] (4) ? » Na-sien répondit : « De ce que l'homme pense à quelque chose résulte qu'il fait quelque chose (5). Par exemple un homme, composant des drogues empoisonnées, en boit lui-même et de plus procède à en faire boire à d'autres : son propre corps en souffre ; de plus il fait souffrir le corps des autres. » Na-sien dit : « De même un homme ayant fait le mal doit entrer, après sa mort, dans le *ni-li* [*niraya*], et tous ceux qu'il enseigna entrent aussi dans le *ni-li*. C'est en ce sens qu'on dit d'un homme mauvais qu'il a une pensée [puis] accomplit un acte. » Le roi dit : « Excellent ! »

LXXV. — Le roi demanda : « Qu'est-ce que l'ébranlement intérieur (6) ? » Na-sien dit : « La volonté produit une pensée [une volition ?] (7), alors il y a un

(1) *Kio* 覺 = *saññā*.
(2) 從知爲覺. *Sañjānanalakkhaṇā saññā*.
(3) 覺知.
(4) 人有所念 = *cetanā*.
(5) 人有所念因有所作. *Cetayikalakkhaṇā cetanā abhisankharaṇalakkhaṇāca*. Sur *cetana*, forme causative, « le principe causal de la pensée, la volition », cf. Aung, *Compendium of Philosophy*, p. 235-236.
(6) *Nei tong* 內動, traduction étymologique de *vicāra*. Cf. *Atthasālinī*, p. 143 : *Vicāraniddesse ārammaṇe caraṇakavasena cāro ; idam assa sabhāvapadam*.
(7) 志念. Version pâlie *anumajjanalakkhaṇo vicāro*. *Anumajjana*, « considering, threshing out » (Morris, *JPTS*, 1886, p. 118), ou « vibration » (Finot).

ébranlement intérieur. » Le roi dit : « Que veut-on dire par : le moment de l'« ébranlement », [le moment de] l'« activité » (1) ? » Na-sien dit : « C'est comme un baquet de cuivre ou une marmite de cuivre : un homme s'en va les chauffer ; ces ustensiles produisent des sons; si on lève la main, il y a des sons qui se prolongent et « agissent ». De même, chez l'homme, la volonté donne l'ébranlement, et conséquemment la pensée [la volition ?] agit. » Na-sien dit : « Le moment où l'on chauffe [la marmite], c'est l'« ébranlement » ; les sons qui se prolongent sont l' « activité » (2). » Le roi dit : « Excellent ! »

LXXVI. — Le roi demanda encore à Na-sien : « [Ces divers états mentaux], peut-on les assembler et les séparer, [disant] : Ceci est la réunion (3), ceci la sagesse (4), ceci la pensée (5), ceci l'esprit (6), ceci l'ébranlement (7) ? » Na-sien dit : « Une fois associés, on ne peut plus les séparer. » Na-sien dit : « Le roi charge un cuisinier de faire un bouillon fin, composé d'eau, de viande, d'oignon, d'ail, de gingembre, de sauce de haricot salée et de riz glutineux. Puis le roi donne cet ordre au cuisinier : Extrais de ce bouillon que tu fis, telles qu'elles étaient auparavant, la saveur de l'eau, puis la saveur de l'oignon, puis celles du gingembre, de la sauce de haricot salée, du riz glutineux. Le bouillon étant composé, en pourra-t-il extraire les saveurs une à une pour les donner au roi ? » Le roi dit : « Une fois le bouillon combiné, on ne peut en dissocier une à une les saveurs. » Na-sien dit : « Il en est de même des choses [des éléments psychiques ci-dessus définis] : une fois qu'elles se sont rencontrées, on ne peut les dissocier, [disant] : Ceci est la

---

(1) 動行時云何.

(2) 譬如銅鋗銅釜。有人往燒之。其器有聲。擧手 (var 乎) 有餘音而行。人如是。志動念因行。燒時爲動。有餘音爲行. Le sens paraît être que lorsqu'on élève la marmite au dessus du feu, le bruit de la cuisson continue. Mais cf la version pâlie : « Un gong de bronze (*kaṃsatāla*) qu'on bat produit une résonnance prolongée : le fait de battre, c'est la conception (*vitakka*) ; la résonnance, c'est le raisonnement (*vicāra*). » Pour *kaṃsatāla*, Trenckner donne une variante *kaṃsathāla*. L'*Atthasālinī*, p. 114, citant ce texte, donne *bheri*, « tambour », et le *Visuddhimagga*, pp. 276 et 283, simplement *kaṃsa*, « bronze ». La version chinoise repose probablement sur sk. *kaṃsasthāla*, « réceptacle, ustensile culinaire de bronze ».

(3) *Ho* 合 = *phassa*.

(4) *Tche* 智, ici = *vedanā* ?

(5) *Nien* 念, ici = *saññā* ?

(6) *Yi* 意, ici = *cetanā* ?

(7) 動 = *vicāra*. — On remarquera que dans les paragraphes qui précèdent, au lieu de ces cinq termes, la version pâlie en définit sept (le *viññāna* et le *vitakka* en plus) : ce sont les sept premiers *kusalā dhammā* de la *Dhammasaṅgaṇi*, ch. I, sauf *viññāna* qui se trouve remplacé dans cet ouvrage par *citta* ; mais *viññāna* manque justement dans l'énumération préliminaire du *Milindapañha* pâli (II, 3, 8, Tr. p. 60). Il y a là quelque interpolation.

douleur ou le plaisir, ceci la sagesse, ceci l'ébranlement, ceci la pensée [1]. » Le roi dit : « Excellent ! Excellent ! »

LXXVII. — Le roi interrogea de nouveau Na-sien : « L'homme peut-il reconnaître [2] la saveur du sel en la regardant par l'œil? » Na-sien dit : « La connaissance du roi est donc telle qu'il puisse connaître la saveur du sel en la regardant par l'œil ? » Le roi dit : « L'œil ne connaît-il pas la saveur du sel ? » Na-sien dit : « Par la langue seule [3], l'homme peut connaître la saveur du sel ; il ne peut la connaître par l'œil. » Le roi reprit : « Ainsi l'on connaît les saveurs par la langue. » Na-sien dit : « C'est toujours par la langue que l'on reconnaît les saveurs. » Le roi dit : « Les saveurs salées, est-ce dans tous les cas nécessairement par la langue qu'on les reconnaît ? » Na-sien dit : « Oui, par la langue seule. » Le roi demanda encore : « Supposons un char transportant du sel, et des bœufs sous le joug. Les bœufs du char de sel peuvent-ils reconnaître la saveur du sel ? » Na-sien dit : « Les bœufs du char ne peuvent la connaître. » Le roi demanda à Na-sien : « La saveur du sel peut-elle être pesée ? » Na-sien dit : « La sagesse du roi est donc telle qu'il puisse peser la saveur du sel ? » Le roi interrogea Na-sien, [qui] dit : « La saveur du sel ne peut être pesée ; seul son poids peut être pesé [4]. » Le roi dit : « Excellent ! »

LXXVIII. — Le roi demanda encore à Na-sien : « Les cinq connaissances corporelles [5] de l'homme sont-elles produites par des actes multiples [6], ou un seul acte [un *karma* unique] produit-il les cinq connaissances ? » Na-sien dit : « Elles sont produites par des actes multiples et non par un seul acte. C'est comme si dans un champ on sème cinq espèces de graines ; en poussant, chacune produit l'espèce semée [7]. Les cinq connaissances corporelles [8] de l'homme sont produites chacune séparément [par des actes ou *karma* distincts, et donc, au total] par des actes multiples. »

LXXIX. — Le roi demanda encore à Na-sien : « Les homme de ce monde sont tous intégralement pourvus d'une tête, *d'une barbe, de cheveux, de peau,* d'un

(1) Nouvelles fantaisies de terminologie !

(2) *Pie tche* 別知, « connaître discriminativement ». *Viññeyan.*

(3) Lire 耳 pour 取.

(4) Et seul son poids est connu des bœufs, car ils ne peuvent percevoir sa saveur par la langue, organe du goût ; or il n'existe point d'entité psychique susceptible d'enregistrer des sensations indépendamment des organes de chaque sens.

(5) 身中五知. Tr. p. 65 : *pañc' āyatanāni.* Les cinq sens.

(6) Ici se termine la lacune de A, au caractère 作 (TT. 60ª, col. 10 ; TK. 772ᵇ 下 col. 19).

(7) B : 動類, fautif ; A : 種類, correct.

(8) Les deux textes donnent ici « les cinq choses », 身中五事.

visage, d'yeux, *d'oreilles, d'un nez, d'une bouche*, d'un corps, de quatre membres, *de mains et de pieds*. Pourquoi y en a-t-il parmi eux dont la vie est longue, dont la vie est courte ? de fréquemment, de rarement malades ? de pauvres, de riches, de nobles, d'humbles ? *Pourquoi y a-t-il parmi eux de grands, de petits fonctionnaires* ? des individus [d'une beauté] régulière, d'autres difformes ? auxquels on se fie, de qui l'on doute ? intelligents et pratiquant la piété filiale, ou bien stupides ? Pourquoi ne sont-ils pas identiques ? » Na-sien dit : « C'est comme les fruits des différents arbres. Certains *dans leur nombre* sont acides *et non pas doux* ; il en est d'amers, d'âcres, de doux : *il en est de véritablement acides.* » Na-sien interrogea le roi : « Ce sont tous là [fruits d']arbres. Pourquoi ne sont-ils pas identiques ? » Le roi dit : « Ils ne sont pas identiques, parce que le germe de chaque arbre est différent. » Na-sien dit : « De même pour les hommes. Chacun de leurs actes est différent (1) *et ils ne sont pas identiques* ; c'est pour cette seule raison *que les hommes de ce monde* vivent peu ou longtemps, sont fréquemment ou rarement malades, riches ou pauvres, nobles ou humbles, *grands ou petits fonctionnaires*, d'un type régulier ou difformes, dignes de foi ou non, intelligents ou stupides. » Na-sien dit : « De là ce que dit le Buddha (2) : Suivant le bien ou le mal que fait tout homme, il obtiendra [rétribution]. Il en est parmi eux d'élevés ou de misérables : tout cela est subordonné au bien ou au mal fait dans les existences antérieures ; chacun obtient rétribution selon son mérite (3). » Le roi dit : « Excellent ! Excellent ! »

---

(1) B : Chacune des pensées produites par leur cœur est différente. — Le *Sūtra des causes et des effets du bien et du mal* (*infra*, note 3) dit de même : « La diversité des rétributions provient toute entière de la disparité des *pensées* conçues. » (TKS, A, I, 4, 350a 上, 6-7.) Mais le *karma*, d'après ce sūtra, consiste aussi bien en pensées (la longévité provient du fait d'avoir eu des pensées de miséricorde) qu'en actes (avoir une vie courte provient du fait d'avoir tué des êtres) ou en qualités ou défauts (la beauté provient de la patience, la laideur de la colère), ou bien encore se définit simplement par la condition antérieure (avoir l'esprit obtus provient du fait d'avoir été singe).

(2) A : Un sūtra du Buddha dit.

(3) A : L'élévation ou la noblesse, la pauvreté ou la misère, la beauté ou la laideur, tout cela chacun l'obtient suivant le bien ou le mal qu'il a fait dans ses existences antérieures. — Pour cette citation, la version pālie reproduit littéralement le texte du Nikāya (*Majjh. Nik.*, vol. III, pp. 203 et 206) ; la version chinoise se rapproche davantage du passage correspondant de l'Āgama (*Madh. Āg.*, TT. XII, 7, 16b, 16 et 17b, 19), où il est dit : « Les êtres vivants obtiennent rétribution en raison des œuvres accomplies par chacun d'eux. Les œuvres conditionnant [la rétribution] sont fondées sur les œuvres [antérieures], sur la situation [haute ou basse dans laquelle on se trouve relativement aux] œuvres. Les êtres vivants sont admirables ou non (妙不妙, *hīnappaṇīta*), suivant la situation haute ou basse [qu'ils occupent du point de vue du *karma*]. » L'explication par le *karma* de la diversité des hommes est fréquemment attestée. Voir par exemple *Buddhacarita*, trad. Cowell, *SBE*, XLIX, p. 176, strophe 20. C'est

LXXX. — Le roi interrogea de nouveau Na-sien : « Si parmi les hommes il en est qui se proposent de faire le bien, doivent-ils le faire avant ou après(1) ? » Na-sien dit : « Il faut le faire à l'avance (2). *Faire le bien plus tard ne peut profiter à l'homme* ; faire le bien à l'avance lui profite. » Na-sien demanda au roi : « Le roi ayant soif, si c'est au moment où il désire boire qu'il fait creuser le sol et établir un puits, pourra-t-il aller boire ? » Le roi dit : « Je ne pourrai aller boire. Le seul procédé est de faire le puits à l'avance. » Na-sien dit : « *Il en est de même de l'homme* (3). Tout ce que fait (4) l'homme, il doit le faire à l'avance ; le faire plus tard est sans profit. » Na-sien demanda au roi : « Est-ce quand on a faim qu'on doit faire labourer et semer, [se condamnant ainsi à] attendre que les graines soient mûres pour manger (5) ? » Le roi dit : « Non. Il faut avoir des provisions d'avance. » Na-sien dit : « Il en est de même de l'homme : il doit faire le bien à l'avance. Si l'on est pressé, faire le bien ne profite pas à la personnalité. » Na-sien demanda au roi : « Supposons que le roi ait un ennemi. Est-ce lorsqu'il lui faudra bientôt partir en guerre que le roi pourra faire dresser les chevaux et les éléphants, instruire les hommes, fabriquer les armes de guerre (6) ? » Le roi dit : « Non. Il faut avoir des provisions d'avance ; *alors, quand le moment est proche, on peut faire la guerre. Dresser les chevaux, les éléphants et instruire les hommes quand le moment est proche, cela est sans profit.* » Na-sien dit : « Un sūtra du Buddha l'expose en ces termes (7) : L'homme doit à l'avance et spon-

---

par un texte analogue à ce passage du *Milindapañha*, mais très développé, que s'ouvre le *Sūtra des causes et des effets du bien et du mal*, dont M. Pelliot a trouvé à Touen-houang une version sogdienne. Cf. aussi La Vallée Poussin, *Vasubandhu et Yaçomitra*, p. 346, note 3, et p. 355.

(1) A : En attendant à plus tard, 須後.

(2) *Kiu ts'ien* 居前 (voir sur le sens de cette expression A, 43a, col. 16, B, 52a, col. 8-9, etc.). Le pāli a *paṭigacc'eva* (Tr. p. 66), qui est employé à la p. 48 au sens de « précédemment, déjà ». Trenckner (notes à l'éd. du *Milinda*, p. 422) propose de rattacher ce terme, non à *paṭigacchati*, mais à *paṭikaroti*, « to provide against future events », en le corrigeant en *paṭikacc'eva* ; de fait, cette dernière forme est fournie par un ms. pour le passage de la p. 48. En outre, à la fin du même paragraphe (Tr. p. 66), *paṭigacc'eva* reparaît dans la citation d'une stance du *Saṃ. Nik.* ; or le texte du *Saṃ. Nik.* donne bien *paṭikacc'eva* ; dans la recension sanskrite de la stance, on trouve *pratyatyeva* (cf. *JA*, 1912, II, p. 253). La version chinoise confirme la leçon *paṭikacc'eva*. Ainsi que l'indique M. Finot dans sa traduction, il s'agit sans doute des actes de l'existence antérieure, seuls efficaces pour l'existence présente.

(3) A : C'est pourquoi tout ce que fait l'homme...

(4) B donne fautivement 居 pour 作.

(5) B corrompu : — Si c'est lorsqu'il a faim que le roi fait labourer et fumer la terre et semer des graines, aura-t-il de quoi manger à sa faim ? Ou bien lui faut-il avoir des provisions d'avance ?

(6) A : Est-ce quand le moment est proche qu'il fera sortir les armes de guerre ?

(7) A : Le Buddha a prononcé un sūtra, disant...

tanément penser à *son corps et* faire le bien ; faire le bien plus tard ne profite pas. » *Na-sien dit au roi* : « Ne quittez pas la grande voie pour prendre une voie détournée. Celui qui n'a pas accompli un effort efficace (1), le stupide, qui abandonne le bien et fait le mal, s'assied ensuite et se lamente (2) : il n'y a point là de profit. Si l'on abandonne la morale droite pour s'attacher à ce qui n'est pas droit (3), on éprouve, aux approches de la mort, un repentir tardif. » Le roi dit : « Excellent ! Excellent ! »

LXXXI. — Le roi demanda encore à Na-sien : « Les *cha-men* de votre espèce disent que le feu de ce monde n'est pas si chaud que le feu du *ni-li* (*niraya*). Vous dites encore que si l'on met une petite pierre dans le feu de ce monde jusqu'au soir, elle ne se consume pas ; vous dites encore que si l'on prend une pierre *très grande* et qu'on la mette dans le feu du *ni-li*, elle est anéantie. Cela me cause des doutes. Vous dites en outre : un homme qui a fait le mal [réside au] *ni-li* [après sa mort] ; pendant plusieurs milliers de myriades d'années, cet homme ne se consume ni ne meurt (4). Un tel langage me cause des doutes plus graves encore. » Na-sien demanda au roi : « Le roi a-t-il entendu dire, ou vu, qu'il y ait dans l'eau des femelles de pythons, de crocodiles, de tortues, de crabes (5), et qu'étant fécondées elles se nourrissent de sable et de pierres ? » Le roi dit : « Oui. Toutes s'en nourrissent (6). » Na-sien demanda au roi : « Le sable et les pierres se dissolvent-ils dans leur ventre ? »

---

(1) Wou *hiao* 無效. Cette expression m'est inconnue. On pourrait entendre *hiao* au sens de « ressembler », et rapprocher *wou hiao* de *pou siao* 不肖, « ne ressemblant pas » à ses ancêtres, ou « pas comme un homme », « dégénéré » (sur ce terme, cf. les gloses de Hiuan-ying, TT. XXXIX, 7, 2^{b}, 10, et de Houei-lin, *ib.*, 44^{a}, 2) ; mais *wou* me fait préférer l'autre interprétation.

(2) 後坐啼哭. La stance du *Saṃ. Nik.*, vol. I, p. 57, citée dans la version pâlie, parle d'un charretier qui, « ayant quitté la grande route unie et pénétré dans un sentier raboteux, se désole devant son essieu brisé » ; le texte correspondant du *Saṃ. Āg.*, TT. XIII, 4, 80^{b}, 9 sq., est très divergent (cf. d'autre part les recensions sanskrite, tibétaine et chinoises du Dharmapada, dans S. Lévi, *L'Apramādavarga*, *JA*, 1912, II, p. 254-256). Peut-être cette phrase de notre version chinoise contient-elle une allusion au charretier « assis » devant son essieu brisé ; ou peut-être faut-il corriger 坐 en 生 : 後生啼哭, « il se lamentera dans son existence postérieure ».

(3) A : 中正, « le Milieu et la droiture », la droiture parfaite ; B : 忠正 « la loyauté et la droiture » ; AB : 不正. Les diverses recensions de la stance donnent *dharma*, *adharma*.

(4) Cf. *Abhidharmakoça*, trad. La Vallée Poussin, *op. cit.* p. 80 : « Mais comment, se trouvant au milieu du feu, les gardiens des enfers ne sont-ils pas brûlés ? — Parce que le feu se trouve limité par les actes. »

(5) A : Des grands pythons, des dragons-crocodiles 蛟龍, des poissons, des tortues. Le pâli donne : Des femelles de *makara*, de crocodiles (*suṃsumārinī*), de tortues, de paons et de pigeons.

(6) A : Elles s'en nourrissent réellement.

Le roi dit : « Oui, tout est dissous. » Na-sien dit : « Et leur portée est-elle aussi dissoute dans leur ventre ? » Le roi dit : « Elle n'est point dissoute. » Na-sien **interrogea le roi**, *disant* : « Pour quelle raison ? » Le roi dit : « La seule raison en est la nécessité naturelle des conditions antérieures interdépendantes [1]. » Na-sien dit : « Il en est de même des hommes au *ni-li*. Si pendant plusieurs milliers de myriades d'années ces hommes ne se consument ni ne meurent, c'est que les péchés commis par eux ne sont pas encore épuisés ; voilà pourquoi ils ne se consument ni ne meurent. » Na-sien demanda au roi : « Les lionnes, les tigresses, **les louves**, *les chiennes, les chattes, pendant leur gestation*, se nourrissent toutes de chair, dont elles mâchent les os ; entrés dans leur ventre, la chair et les os se dissolvent-ils ? » Le roi dit : « Tout est anéanti. » Na-sien demanda au roi : « Et leur portée dans leur ventre, est-elle aussi dissoute ? » Le roi dit : « Non. » Na-sien dit : « Pour quelle raison ? » Le roi dit : « C'est à cause seulement des conditions antérieures interdépendantes qu'elle n'est point dissoute. » Na-sien dit : « Il en est de même des hommes au *ni-li*. Si pendant plusieurs milliers de myriades d'années ils ne se consument ni ne meurent, c'est que la dette des crimes commis par eux n'est pas encore acquittée ; voilà pourquoi ils ne se consument ni ne meurent. » Na-sien interrogea le roi : « Les vaches, les juments, *les ânesses*, les femelles du grand cerf *mi* et les biches, *pendant leur gestation*, se nourrissent-elles toutes d'herbes ? » Le roi dit : « Oui, toutes s'en nourrissent. » Na-sien dit : « Cette herbe se dissout-elle dans leur ventre ? » Le roi dit : « Elle s'anéantit toute. » Na-sien dit : « Leur portée, dans leur ventre, est-elle anéantie ? ». Le roi dit : « Non point. » Na-sien dit : « Pour quelle raison ? » Le roi dit : « La seule raison en est la nécessité naturelle des conditions antérieures interdépendantes. » Na-sien dit : « Il en est de même des hommes au *ni-li*. Ils ne se consument ni ne meurent, parce que leurs péchés ne sont pas épuisés. » Na-sien interrogea le roi : « *Les dames nobles* [2], *les femmes de maîtres de maison et de familles riches* [3], ne goûtent que mets et boissons choisis et mangent ce qui leur plaît. Les mets se dissolvent-ils dans leur ventre ? » Le roi dit : « Tout est dissous. » Na-sien demanda au roi : « Les enfants qu'elles portent dans leur sein sont-ils dissous ? » Le roi dit : « Ils ne sont pas dissous. » Na-sien dit : « Pour quelle raison ? » Le roi

---

(1) **相錄獨當然故** (A : 使) **不消**. Tr. p. 67 : *kammadhikalena*. Cette phrase est obscure. Il faut sans doute lire **獨相緣當然故**, et dans tout le passage suivant corriger *lou* **錄** en *yuan* **緣**. Le terme **當然** désigne ce qui convient, l'adéquat, la nécessité naturelle (**當然之理**). Le texte correspondant du *Tsa pao tsang king* (*supra*, p. 66) donne simplement : « la force des actes », *ye li* **業力**.

(2) *Fou jen* **夫人**. A l'époque féodale, ce terme désignait les femmes secondaires de l'empereur et la femme première des seigneurs. Plus tard il devint un titre honorifique des femmes mariées.

(3) A : Les femmes de ce monde.

dit : « C'est à cause seulement des conditions antérieures interdépendantes. » Na-sien dit : « Il en est de même des hommes au *ni-li*. Pourquoi pendant plusieurs milliers de myriades d'années ne se consument-ils ni ne meurent-ils ? Parce que la dette des crimes commis par eux dans leurs existences antérieures n'est pas acquittée. Voilà pourquoi ils ne se consument ni ne meurent. » Na-sien dit : « **Les hommes naissent au ni-li**, grandissent au *ni-li*, vieillissent au *ni-li*. Quand leurs péchés sont épuisés, alors ils peuvent mourir (1). » Le roi dit : « Excellent ! Excellent ! »

LXXXII. — Le roi demanda de nouveau à Na-sien : « Les *cha-men* de votre espèce disent que tout le sol de l'univers repose sur l'eau, l'eau sur le vent(2), le vent sur le vide (3). Je ne crois pas cela » Alors Na-sien s'avança, prit de l'eau à écrire du roi et, *l'élevant* un instant pincée entre *trois* doigts, interrogea le roi, disant : « *Cette eau entre mes doigts, est-ce l'air qui la soutient ?* » *Le roi dit* : « *Oui, c'est l'air qui la soutient.* » *Na-sien dit* : « C'est ainsi que l'air soutient l'eau. » Le roi dit : « Excellent ! »

LXXXIII. — Le roi interrogea encore Na-sien : « La Voie du *ni-yuan* [*nirvāṇa*] [est-elle définie par le fait que] tout est passé et qu'il n'y a plus rien ? » Na-sien dit : « La Voie du *ni-yuan* [est définie par le fait qu']il n'y a plus rien (4). » Na-sien dit : « Les hommes ignorants sont adonnés à la convoitise et à l'amour corporel, interne et externe (5) ; c'est pourquoi ils ne peuvent obtenir d'être delivrés de la naissance, de la vieillesse, de la maladie, de la mort. » Na-sien dit : « Les sages, *les hommes* qui étudient la Voie (6), n'ont pas d'attachement corporel, interne ni externe (7), et par suite pas d'amour.

---

(1) Dans la version pālie, cette dernière phrase est attribuée au Bhagavat ; on la retrouve en effet dans l'*Aṅg. Nik.*, vol. I, p. 141, et dans le *Majjh. Nik.*, vol. III, p. 183 (= *Madh.* Āg. TT. XII, 5, 72b, 8 : « C'est ainsi qu'ils sont punis pendant d'innombrables centaines de milliers d'années ; ils subissent les douleurs les plus intenses et n'obtiennent jamais de mourir, afin que leur mauvais *karma* s'épuise », et *Ek.* Āg., TT. XII, 2, 18b, 2 : « Ils y subissent des douleurs infinies, et il faut que leurs péchés soient épuisés pour qu'ils puissent sortir »).

(2) 風, *vāta*, l'air.

(3) Cf. les textes traduits par M. Przyluski, *JA*, 1918, II, p. 418-430, et aussi *Dīg.* Āg., TT. XII, 9, 93a, *Abhidharmakoça*, trad. La Vallée Poussin, *op. cit.*, p. 72-73, et les références données par Trenckner, éd. du *Milinda*, p. 422.

(4) 泥洹道無所復有. Tr. p. 68 : *nirodho nibbanan ti*.

(5) Passage corrompu. A : 愚癡之人貪身愛惜坐. B : 愚癡之人徑來索內外身愛坐. Pāli : *Sabbe bāla-puthujjanā ajjhattika-bāhi ayatane abhinandanti abhivadanti ajjhosāya tiṭṭhanti*. 坐, « assis », paraît correspondre à l'auxiliaire *tiṭṭhanti* ?

(6) 學道人. Tr. p. 69 : *Ariyasāvako*.

(7) A : 內外身不愛惜. B : 內外身不著也. C'est-à-dire qu'ils ne sont attachés ni aux sens ni aux objets des sens.

Sans amour, il n'y a pas de désir ; sans désir, il n'y a pas d'embryon ; sans embryon, il n'y a ni naissance ni vieillesse ; sans naissance ni vieillesse, il n'y a ni maladie ni mort ; sans maladie **ni mort**, il n'y a ni tristesse ni lamentations ; sans tristesse ni lamentations, *le cœur* n'est pas affligé *intérieurement* ; et alors on atteint la Voie du *ni-yuan*. » *Le roi dit* : « *Excellent* ! »

LXXXIV. — Le roi interrogea encore Na-sien, *disant* : « Ceux qui étudient la Voie peuvent-ils tous atteindre la Voie du *ni-yuan* ? » Na-sien dit : « Tous ne peuvent atteindre la Voie du *ni-yuan*. Celui qui se dirige droit dans la bonne Voie, apprend à connaître les choses droites, pratique ce qu'il faut pratiquer et écarte ce qu'il ne faut pas pratiquer, pense ce qui doit être pensé et rejette ce qui ne doit pas l'être : celui-là peut atteindre la Voie du *ni-yuan*. » Le roi dit : « Excellent ! »

LXXXV. — Le roi demanda encore à Na-sien : « Un homme n'ayant pas atteint la Voie du *ni-yuan* sait-il que la Voie du *ni-yuan* est délicieuse ? » Na-sien dit : « Oui. Quoiqu'il n'ait pas encore atteint la Voie du *ni-yuan*, il sait pourtant(1) qu'elle est délicieuse. » Le roi dit : « Comment un homme, sans l'avoir atteinte, sait-il que la Voie du *ni-yuan* est délicieuse ? » Na-sien interrogea le roi : « Un homme n'ayant, dès sa naissance, pas éprouvé de coupure à la main ou au pied, **sait-il qu'une telle coupure** est douloureuse ? » Le roi dit : « Sans s'être encore coupé main ni pied (2), on sait pourtant que c'est douloureux (3). » Na-sien dit : « Comment sait-on que c'est douloureux ? » Le roi dit : « **On voit qu**'un homme à qui l'on coupe main ou pied pousse des gémissements ; ainsi l'on sait que c'est douloureux. » Na-sien dit : « Il en est de même des hommes. Ceux qui obtiennent [le *ni-yuan*]

(1) 由 = 猶.

(2) 未曾更截手足. *Keng* 更, auxiliaire passif.

(3) Comparer ce passage d'un conte du *Po yu king* 百喩經, traduit en 492 p. C. : « Le Buddha dit :... Le *nirvaṇa* est ce dont l'essence est d'être affranchi de la naissance et de la mort. Les brâhmanes lui demandèrent : O Buddha, avez-vous atteint au *nirvaṇa* ? — Je n'y ai point encore atteint. — Si vous n'avez point encore atteint au *nirvaṇa*, comment pouvez-vous savoir que le *nirvaṇa* est un état de félicité constante ? Le Buddha dit : Maintenant je vous demanderai à mon tour : Tous les êtres de l'univers sont-il dans la souffrance ou la joie ? — Tous les êtres sont dans une extrême souffrance. — Pourquoi dites-vous qu'ils souffrent ? — Les brâhmanes répondirent : Nous voyons que tous les êtres, au moment de la mort, endurent des souffrances qu'il est difficile de supporter ; c'est pourquoi nous savons que la mort est une souffrance. Le Buddha reprit : Ainsi, bien que présentement nous ne soyons pas morts, vous savez cependant que la mort est une souffrance. Or, moi j'ai vu que tous les Buddha des dix régions étaient affranchis de la naissance et de la mort, et c'est pourquoi je sais que le *nirvaṇa* est un état de félicité constante. » (Trad. Chavannes, *Cinq cents contes*, II, p. 151-2.)

d'abord en parlent aux autres et leur enseignent que la Voie du *ni-yuan* est délicieuse ; c'est pourquoi ils y croient. » Le roi dit : « Excellent ! Excellent ! »

LXXXVI. — Le roi demanda encore à Na-sien : « *Na-sien* a-t-il déjà vu le Buddha ? » Na-sien dit : « Je ne l'ai pas encore vu. » Le roi dit : « Les maîtres de Na-sien ont-ils déjà vu le Buddha ? » Na-sien dit : « Mes maîtres non plus ne l'ont pas encore vu. » Le roi dit : « Si Na-sien ni ses maîtres n'ont vu le Buddha, c'est à coup sûr qu'il n'y a pas de Buddha. » Na-sien interrogea le roi : « Le roi a-t-il vu le confluent des cinq cents cours d'eau (1) ? » Le roi dit : « Je ne l'ai point vu. » Na-sien dit : « Le père, le grand-père du roi ont-ils tous deux vu ces cours d'eau ? » Le roi dit : « Ni l'un ni l'autre ne les ont vus. » Na-sien dit : « Ni le père ni le grand-père du roi n'ont vu le confluent de ces cinq cents cours d'eau : c'est donc sans doute qu'il n'y a point sous le ciel de confluent de ces cinq cents cours d'eau ? » Le roi dit : « Quoique mon père ni mon grand-père ne les aient vus, ces cours d'eau existent réellement. » Na-sien dit : « Quoique moi ni mes maîtres n'ayons vu le Buddha, le Buddha existe réellement. » *Le roi dit : « Excellent ! Excellent ! »*

III.

LXXXVII. — Le roi interrogea encore : « Il n'y a personne qui surpasse le Buddha ? » Na-sien dit : « Certes. Il n'est personne qui surpasse le Buddha. » Le roi demanda encore : « Comment *savoir* que personne ne **peut** surpasser le Buddha ? » Na-sien interrogea le roi : « Si un homme ne s'est pas encore engagé dans la grande mer, sait-il que les eaux de la grande mer sont grandes ? Sait-il qu'il y a cinq rivières, [que pour chacune de ces cinq] rivières il y a cinq cents petites rivières s'écoulant dans une grande rivière (2) ?

---

(1) Litt. « le lieu où se réunissent les cinq cents cours d'eau ». A donne « torrents », 溪水. Je rappelle l'hypothèse de M. Sylvain Lévi, d'après laquelle Uhānadī de la version pālie serait à entendre étymologiquement : « rivière centrale où convergent les cinq cents rivières ». Ce confluent était sans doute l'un de ceux dont il est question dans la note suivante : une fiction cosmologique. L'Indus et le Gange avaient tous deux leurs « confluents de cinq rivières » (*Smṛtyupasthāna* chinois, trad. S. Lévi, *JA*, 1918, I, p. 37, et Fa-hien, chap. XXVI).

(2) 河有五百小河流人大河. On pourrait aussi comprendre : « En ce qui concerne ces rivières, il y a cinq cents petites rivières s'écoulant dans ces grandes rivières », soit cinq cents affluents en tout, et non cinq cents affluents par fleuve. Mais l'autre interprétation doit être exacte. En effet la section cosmologique du *Dīrghagama* (世記經, TT. XII, 9, 94b) porte que chacun des quatre fleuves sortant du lac Anavatapta se jette dans la mer *par* cinq cents rivières : « Du côté oriental du lac Anavatapta, il y a le fleuve Gange qui sort par 從 la bouche du Boeuf ; par 從 cinq cents fleuves, il entre dans la mer orientale. » etc.

que la première [des cinq] **rivières** est appelée Heng (1), la deuxième Sin-t'a (2), la troisième Sseu-t'a (3), la quatrième Po-tch'a (4), la cinquième Che-p'i-yi (5)? que jour et nuit les eaux des cinq rivières s'écoulent dans la mer, sans que les eaux de la mer augmentent ou diminuent ? » Na-sien dit : « Le roi est-il en mesure de le savoir, par ouï-dire ? » Le roi dit : « En vérité, je le sais. » Na-sien dit : « Parce que des hommes ayant atteint la Voie n'en ont entretenu, disant : il n'est personne qui puisse surpasser le Buddha, — pour cette raison j'y crois. » Le roi dit : « Excellent ! **Excellent** ! »

LXXXVIII. — Le roi interrogea encore Na-sien: « Comment savoir que personne ne peut surpasser le Buddha ? » Na-sien demanda au roi : « Quel est le maître qui créa l'écriture (6) ? » Le roi dit : « Le maître qui créa l'écriture se nommait Tche (7). » Na-sien dit: « Le roi a-t-il déjà vu Tche ? » Le roi dit :

---

(1) 恒 * *γə̆n* ; Gaṅga.

(2) 信他, arch. *sěn-t'ȧ*, moy. * *siěn-t'ȧ* ; Sindhu.

(3) 私他 * *si-t'ȧ* ; Sitā (Çitā).

(4) A : 博叉, * *pȧk-tṣ'ȧ* ; B : 詳叉, * *γȧ-tṣ'ȧ*. Vakṣu.

Hiuan-ying : 博叉. Commentaire : « La bonne leçon est 縛芻 * *b'uiȧk-tṣiu* » (c'est celle de Hiuan-tsang). Hiuan-ying ajoute : « Le texte du *sūtra* donne 博叉 ou 噱叉. 噱 se prononce 渠略 * *g'iȧk* ; le texte du *sūtra* donne un caractère 謶, avec la clé 言. Toutes ces leçons sont fautives. » En effet le caractère 謶 ne se trouve pas dans les dictionnaires. Il semble donc que Hiuan-ying ait eu sous les yeux deux variantes, 博叉 et 謶叉 ; si l'on admet que 詳 n'est qu'une faute de copiste pour 謶, ces variantes auraient été justement celles de nos deux recensions.

Houei-lin : 博叉.

K'o-hong : 謶叉. Commentaire : « Il faut lire 浡叉, * *buə̆t-tṣ'ȧ* » (? inexplicable).

En résumé, la leçon de B est une faute de scribe pour celle de K'o-hong, elle-même fautive. Quant à 博叉 * *pȧk-tṣ'ȧ*, leçon de A, de Hiuan-ying et de Houei-lin, peut être faut-il y voir, comme le veut M. Pelliot, une faute pour 薄叉 * *bȧk-tṣ'ȧ* ; mais alors cette faute était devenue traditionnelle. Pour la vocalisation en *a*, cf. Sindhu > * *sěn-t'ȧ*.

(5) Voir appendice III.

(6) 造書師. Qu'ici 造 signifie bien « créer, inventer », c'est ce qui ressort de l'épithète 造書天, « *deva* inventeur de l'écriture », donnée à Brahmā dans le *Mahāparinirvāṇa-sūtra* ; cf. le Glossaire de Houei-lin, k. 28, TT. XXXIX, 8, 164b, 13.

(7) 質. Deux *fan-ts'ie* : 1° 之日, arch. * *tśĕt*, moy. * *tśiĕt* ; 2° 陟利, * *či*. Tr. 71 *Tissathero nāma lekhacariyo*. Ainsi que l'a montré M. Pelliot, la seconde prononciation doit être adoptée ici. Autres exemples de *-ti-* sk. transcrit par des palatales : *Pratyeka* 辟支 (arch. * *tśia*) 迦, *avivartī* 阿毘跋致 (**či*), *Jyotīrasa* 殊致阿羅婆 (cf. TT. III, 3, 37b et *Fan yi ming yi tsi*, k. 16), Tinduka 鎮 (* *čěn*) 頭迦 (Hiuan-tsang, *Vie*, trad. Julien, p. 91). — Quel est ce personnage ? La tradition indienne, brâhmanique et bouddhique, attribue l'invention de l'écriture à Brahmā. Un certain Tissathera apparaît dans deux banales historiettes de la *Dhammapadaṭṭhakathā*, vol. III, p. 267-269 et 341-344, où il n'est nullement question de l'écriture. On ne voit d'autre part aucune raison d'identifier le Tissathera de la version pālie, « maître de l'écriture », au Moggaliputta-Tissa qui, d'après la tradition singhalaise, présida le concile d'Asoka à Pāṭaliputta, puisque d'après cette même tradition les livres sacrés ne furent fixés par écrit qu'au milieu du Ier siècle avant notre ère.

« Tche étant mort dans un passé éloigné, je ne l'ai pas vu. » Na-sien dit : « Le roi n'ayant pas vu Tche, comment sait-il que Tche est le maître qui créa l'écriture ? » Le roi dit : « On a enseigné et fait connaître par transmission les caractères d'écriture des temps anciens. C'est pourquoi je sais qu'il se nommait Tche. » Na-sien dit : « Pour une même raison, voir les défenses du Dharma du Buddha (1), c'est pour nous autres comme voir le Buddha ; il n'y a pas de différence. La Voie du Dharma prononcé par le Buddha est très profonde et délicieuse ; quand on connaît les défenses du Dharma du Buddha, on se les enseigne ensuite *par transmission* (2). Voilà pourquoi je sais que personne ne peut surpasser le Buddha. »

LXXXIX. — Le roi demanda encore à Na-sien : « Lorsqu'on a vu soi-même la Voie du Dharma (3) du Buddha, on peut la pratiquer longtemps (4) ? » Na-sien dit : « Le Dharma d'interdictions et défenses (5), donné (6) et enseigné par le Buddha, est très délicieux. Il faut le mettre en pratique jusqu'à la vieillesse. » Le roi dit : « Excellent ! **Excellent** ! »

CX. — Le roi demanda encore à Na-sien : « Si, à la mort d'un homme, son corps ne le suit pas, renaîtra-t-il pour une existence postérieure ? » Na-sien dit : « Après la mort, l'homme reçoit un nouveau corps ; l'ancien corps ne le suit pas. » Na-sien dit : « C'est comme les mèches d'une lampe, se rallumant l'une à l'autre ; la flamme de l'ancienne mèche reste allumée sur la nouvelle mèche. Il en est de même du corps humain : l'ancien corps ne procède pas [à renaître] ; on reçoit un nouveau corps. » Na-sien demanda au roi : « Étant petit, le roi a-t-il étudié l'écriture et lu les livres sacrés sous la conduite d'un maître ? » Le roi dit : « Oui, je m'en souviens encore. » Na-sien demanda au roi : « Ces livres sacrés, cette écriture dont le roi recevait l'enseignement de son maître, le maître les connaissait-il encore [après les avoir enseignés] ou bien **le roi** se les était-il entièrement appropriés (7) ? » Le roi

---

(1) 佛經戒. Tr. p. 71, l. 9 : *dhammam*. Le chinois peut signifier, soit les défenses contenues dans les sūtras, soit le Dharma et le Vinaya.

(2) B : 已後便轉相教 ; A : 以後便相效, « ensuite on imite ceux qui, les connaissant, pratiquent les défenses (?) ». La leçon 效 au lieu de 教 est certainement fautive.

(3) 經道. Tr. p. 71, l. 12 : *dhammo*.

(4) Passage probablement corrompu ; l'interrogation n'est pas marquée.

(5) A : *K'in kiai king* 禁戒經, « interdictions — défenses — Dharma (ou sūtra) » ; B : 禁經戒, « interdictions — Dharma — défenses ». Pali : « Les disciples doivent se comporter pendant toute leur vie conformément aux directions et aux prescriptions du Buddha » (*buddhanettiyā buddhapaññattiyā*). *K'in kiai* traduit *saṃvara* dans la *Mahāvyutpatti*, et désigne toutes sortes de préceptes de morale et de discipline dans le *Kia-chö k'in kiai king* 迦葉禁戒經 traduit en 455 (Nj. 1111, TT. XVII, 10, 27b).

(6) L'un des trois dons (*dāna*) est celui de la Loi.

(7) A : 王悉奪得其本經書 ; B : 悉舊(!)得其本經書. Pour 經書, le pali a *siloka*.

dit : « Non certes ! Il va de soi que mon maître continuait à connaître lui-même ces livres sacrés et cette écriture. » Na-sien dit : « Il en est de même du corps humain. On quitte l'ancien corps et l'on en reçoit un nouveau. » Le roi dit : « Excellent ! Excellent ! »

XCI. — Le roi demanda encore à Na-sien : « Au fond, est-ce qu'il y a une âme (1) ? » Na-sien dit : « Il n'y a pas d'âme. » Na-sien dit : « Si par exemple un homme vole les fruits d'un autre, le voleur est-il coupable ? » Le roi dit : « Il est coupable. » Na-sien dit : « Lorsqu'au début fut planté le plant de l'arbre, il n'y avait pas de fruits. De quoi le voleur doit-il être inculpé ? » Le roi dit : « Si l'on n'avait pas planté de plant, quelle cause y aurait-il eu pour l'existence de fruits ? Voilà pourquoi le voleur est inqualifiable (2). » Na-sien dit : « Il en est de même de l'homme. Avec son corps de l'existence présente, il commet des actes bons ou mauvais ; en renaissant pour une existence postérieure, il reçoit un nouveau corps. »

XCII. — Le roi dit « Où se trouvent les actes bons ou mauvais commis par l'homme avec cet ancien corps (3) ? » Na-sien dit : « Tous les actes bons ou mauvais commis par l'homme le suivent comme l'ombre suit le corps ; en mourant, l'homme ne perd que son corps : il ne perd pas ses actes (4). C'est comme si l'on allume une flamme pour écrire de nuit ; la flamme s'éteint, mais les caractères restent : que la flamme paraisse, elle les crée à nouveau [en les rendant visibles] (5). C'est ainsi que les actes de l'existence présente restent

(1) Tr. 71 : *vedagū upalabbhati*. Le chinois donne *tche* 智, « sagesse », qui traduit ailleurs *paññā* et *sati*. On a vu plus haut (p. 137, n. 1) correspondre au pāli *vedagū* une circonlocution assez étrange paraissant exprimer le concept de la personnalité. Ici le chinois traduit sans doute étymologiquement un composé de *veda* (sk. *vedaga* ?) « connaissance, sapience ». *Vedagū* au sens de « sage, doué de la sapience », est attesté dans les textes pālis : d'après le *Mahāvagga* (529), « celui-là est *vedagū* qui a vaincu toutes les sensations... et dépassé toute connaissance » ; il est dit dans une stance du *Saṃ. Nik.*, vol. IV, p. 218 : « Celui qui, ayant reconnu les sensations, n'a plus de passions dans le monde visible, — après la dissolution du corps, il n'entre plus dans aucune catégorie (*saṅkhyaṃ nopeti*, en chinois « il ne tombe pas dans les nombres » 不墮數), le juste, le *vedagū* » (ces deux dernières épithètes manquent dans la version chinoise, TT. XIII, 2, 98a).

(2) 無狀. Cf. p. 126, et sur les répétitions constatées dans les paragraphes suivants, p. 73.

(3) Littéralement : « Au moyen de cet ancien corps, l'homme commet des actes bons ou mauvais. Où sont les nouveaux actes bons ou mauvais ? » 所在 en valeur interrogative ; cf. p. 118, n. 7.

(4) *Saṃ. Nik.*, vol. I, p. 93 = *Saṃ. Āg.* TT. XIII, 4, 69b, 6 et XIII, 5, 20b, 10 ; aussi *Saṃ. Nik.*, *ib.*, p. 72 (manque dans le texte chinois correspondant, TT. XIII, 4, 68a et 5, 19a) et *Dhammapada*, 2.

(5) Cette image manque en pāli. Elle a été utilisée pour illustrer une autre idée, *supra* § LVII.

accomplis pour l'existence postérieure, comme si l'on recevait [un nouveau *karma* en renaissant]. » Le roi dit : « Excellent ! **Excellent** ! »

XCIII. — Le roi dit : « Na-sien peut-il désigner le lieu de chacun des actes bons ou mauvais, séparément ? » Na-sien dit : « On ne peut obtenir de savoir où se trouvent les actes bons ou mauvais. » Na-sien demanda au roi : « Alors qu'un arbre n'a pas encore de fruits, le roi peut-il, désignant chacune des branches séparément, dire que **sur telle branche il y a tels fruits**, que **sur telle** branche il n'y a pas de fruits ? » Le roi dit : « Je n'en puis rien savoir. » Na-sien dit : « Tant qu'un homme n'a pas atteint la Voie, on ne peut savoir d'avance où se trouvent ses actes bons ou mauvais. » Le roi dit : « Excellent ! **Excellent** ! »

XCIV. — Le roi demanda encore : « Un homme qui doit renaître dans une existence postérieure peut-il le savoir lui-même ? » Na-sien dit : « Celui qui doit renaître le sait lui-même. » Le roi dit : « Comment le sait-il ? » Na-sien dit : « C'est comme un cultivateur labourant et semant : une période de pluie étant survenue, cet homme sait-il d'avance qu'il doit obtenir des céréales ? » Le roi dit : « Certes, il sait *même* qu'il doit obtenir des céréales en grande quantité. » Na-sien dit : « De même un homme qui doit renaître dans une existence postérieure le sait lui-même, d'avance. » Le roi dit : « Excellent ! Excellent ! »

XCV. — Le roi demanda encore à Na-sien : « Existe-t-il réellement un *ni-yuan* [*nirvāṇa*] (1) » ? Na-sien dit : « Il existe réellement. » Le roi dit : « Na-sien peut-il me désigner tel ou tel lieu où se trouve le Buddha ? » Na-sien dit : « On ne peut désigner *tel ou tel* lieu où se trouve le Buddha. Le Buddha s'en est allé dans le *pan-ni-yuan* [*parinirvāṇa*] (2) : on ne peut désigner le lieu où il se trouve actuellement (3). » Na-sien dit : « Supposons qu'on allume un grand feu, puis qu'on éteigne **la flamme** de ce feu ; peut-on encore montrer, peut-on savoir où en était l'éclat ? » Le roi dit : « On ne peut le savoir. » Na-sien dit : « Le Buddha s'en est allé dans le *pan-ni-yuan* ; on ne peut plus connaître son lieu. » Le roi dit : « Excellent ! **Excellent** ! »

XCVI. — Le roi demanda encore à Na-sien : « Les *cha-men* [*çramaṇa*] aiment-ils leur propre corps (4) ? » Na-sien dit : « Les *cha-men* n'aiment

(1) Tr. p. 73 : *Buddho atthiti.*

(2) A : *Fo yi ni-yue k'iu* 佛已泥曰去 : B : *fo yi pan-ni-yuan k'iu*, 佛以般泥洹去. La leçon de A, arch. Nord * *nèi -'uiòt*, arch. Wou * *nèi-'uòt*, doit transcrire une forme dérivée de *nirvṛta*. Le pāli (Tr. 73) donne : *parinibbuto Bhagavā*. On remarquera que *ni-yue*, avec l'auxiliaire *k'iu*, est employé en valeur verbale.

(3) B : Supprimer deux caractères 指示.

(4) Cette question est reprise au livre VII de la recension palie, Tr. p. 367, où elle est illustrée par une stance du Bhagavat.

point leur propre corps. » Le roi dit : « Si les *cha-men* n'aiment pas leur propre corps, pourquoi, lorsqu'ils se couchent pour prendre du repos, recherchent-ils le confortable, le tiède, le moëlleux ? En ce qui concerne le boire et le manger, pourquoi recherchent-ils la bonne chère ? Pourquoi prendre soin de leur corps avec tant de sollicitude ? » Na-sien interrogea le roi : « Le roi a-t-il déjà pris part à une bataille ? » Le roi dit : « Oui, j'ai pris part à des batailles. » Na-sien dit : « Le roi fut-il atteint, au cours d'une bataille, d'un coup d'épée *ou de lance* (1), ou d'une flèche ? » Le roi dit : « Je fus fort sérieusement atteint d'un coup d'épée. » Na-sien demanda au roi : « En cas de blessure par une épée, une lance, une flèche, comment le roi s'y prend-il ? » Le roi dit : « Mais j'y applique simplement des onguents et je l'enveloppe d'ouate ! » Na-sien demanda au roi : « Est-ce parce que le roi aime la blessure qu'il y applique des onguents et l'enveloppe d'ouate ? » Le roi dit : « Je ne l'aime pas. » Na-sien dit : « Si le roi n'aime nullement la blessure, pourquoi en prendre soin en y appliquant des onguents et en l'enveloppant d'ouate ? » Le roi dit : « Mais tout ce que je désire, c'est qu'elle guérisse ! Je n'aime point la blessure. » Na-sien dit : « De même les *cha-men* n'aiment point le corps. Quoique désireux de se nourrir, ils ne prennent point en leur cœur plaisir [à la bonne chère]. Ils n'ont que faire de l'exquis ni du délicieux ; ils n'ont que faire des voluptés de la chair (2). Leur seul objet est de sustenter leur corps afin de mettre en pratique les défenses des sūtras du Buddha. Il est dit dans un sūtra du Buddha (3) : L'homme a neuf orifices (4) ; ce sont neuf plaies [pareilles à celles que produisent les blessures d'une] lance (5) ; tous ces orifices sont des endroits de puanteur et d'impureté. » Le roi dit : « Excellent ! Excellent ! »

XCVII. — Le roi demanda encore à Na-sien : « Est-ce que **réellement** le Buddha possédait les trente-deux signes et les quatre-vingts sortes de beauté ? son corps était-il tout entier d'une couleur dorée, émettait-il des rayons lumineux ? » Na-sien dit : « Le Buddha possédait réellement les trente-deux signes

---

(1) A 牟, corr. 矛.

(2) 肌色. Je n'ai pas sûr du sens de cette expression. Il s'agit sans doute de la consommation de la viande.

(3) La stance citée dans le passage correspondant de la version pālie n'est pas identifiée. Comparer *Saṃ. Nik.*, vol. I, p. 16, *Theragātha*, st. 1151-1152, et ce texte du *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, version de Dharmarakṣa (TT. XI, 6, 54b, 9 = XI, 8, 54a, 18) : « Des neuf orifices s'écoule sans cesse un sang purulent ; l'endroit de la naissance est puant, fétide, infect, ignoble, horrible ; tous les êtres s'y trouvent avec les vers. »

(4) 九孔, appelés aussi « les neuf plaies » (九瘡), « les neuf écoulements » (九漏, 九流), « les neuf entrées » (九入), en pāli *navadvāra* ou *navasota* : les yeux, les oreilles, les narines, la bouche et les deux orifices bas.

(5) A : D'un arc.

et les quatre-vingts sortes de beauté ; il était entièrement doré et émettait des rayons lumineux. » Le roi dit : « Les père et mère du Buddha avaient-ils eux aussi les trente-deux signes et les quatre-vingts sortes de beauté ? leurs corps étaient-ils entièrement dorés et émettaient-ils des rayons lumineux ? » Na-sien dit : « Les père et mère du Buddha ne possédaient pas ces signes. » Le roi dit : « Si ses père et mère ne les possédèrent pas, le Buddha ne les posséda pas non plus. » Le roi reprit : « Les enfants nés de l'homme ressemblent à leurs parents. Si ses père et mère ne possédèrent pas ces signes, le Buddha ne les posséda certainement pas. » Na-sien dit : « Quoique ses père et mère n'eussent ni les trente-deux signes, ni les quatre-vingts sortes de beauté, ni le corps doré **et lumineux**, le Buddha posséda réellement ces signes. » Na-sien *demanda au roi* : « Le roi a-t-il vu des fleurs de lotus ? » Le roi dit : « J'en ai vu. » Na-sien dit : « Ces fleurs de lotus naissent du sol et croissent dans l'eau boueuse. La couleur (1) en est très belle : est-elle pareille à la couleur de l'eau boueuse ? » Le roi dit : « Elle n'est point pareille à la couleur du sol ni à celle de l'eau boueuse. » Na-sien dit : « Quoique ses père et mère n'eussent point ces signes, le Buddha les posséda réellement. Le Buddha naquit en ce monde et grandit en ce monde, mais il n'eut pas de ressemblance avec les choses de ce monde. » Le roi dit : « Excellent ! Excellent ! »

XCVIII. — Le roi demanda encore à Na-sien : « Le Buddha se conforma-t-il vraiment [aux règles de] conduite de Fan (2), le roi du septième ciel [*brahmacarya*] ? N'eut-il pas de rapports avec les femmes ? » Na-sien dit : « Certes, le Buddha s'est réellement tenu à l'écart des femmes, pur, sans tache ni souillure. » Le roi dit : « Si le Buddha se conforma [aux règles de] conduite du roi du septième ciel, le Buddha fut un disciple de Fan, le roi du septième ciel [un brâhmane] ? » Na-sien demanda au roi : « Celui qui est roi du septième ciel est-il doué de pensée [*buddhi*] (3) ? » Le roi dit : « Fan, le roi du septième ciel, est doué de pensée. » Na-sien dit : « Il s'ensuit que Fan, le roi du septième ciel, ainsi que les dieux des cieux supérieurs, sont tous des disciples du Buddha. » Na-sien interrogea le roi : « A quoi ressemble le barrissement de l'éléphant (4) ? » Le roi dit : « Le barrissement de l'éléphant est pareil au cri de l'oie sauvage. » Na-sien dit : « Ainsi l'éléphant est un disciple de l'oie sauvage ? » [Le roi dit :] « Ils sont chacun d'une espèce différente (5). »

---

(1) B : La couleur et le parfum.

(2) 梵所行, traduction étymologique (行 « marcher », *car°*).

(3) 念.

(4) B donne 烏 « oiseau », faute de copiste pour 象 qui est écrit 舃 dans A.

(5) Ce passage est corrompu ; les copistes chinois ne pouvaient comprendre les jeux de mots (*buddha* et *buddhi*, *koñcanada* « barrissement » et « cri du héron »), par lesquels Nâgasena réplique à la boutade étymologique du roi.

[Na-sien dit :] « Il en est de même du Buddha : il ne fut point disciple de Fan, le roi du septième ciel. » Le roi dit : « Excellent ! **Excellent** ! »

xcix. — Le roi demanda encore à Na-sien : « Le Buddha étudia-t-il à fond et observa-t-il les défenses des sūtras [1] ? » Na-sien dit : « Le Buddha apprit à fond et observa les défenses des sūtras. » Le roi dit : « De quel maître le Buddha reçut-il les défenses des sūtras ? » Na-sien dit : « Le Buddha n'eut pas de maître [2]. Lorsqu'il atteignit la Voie, le Buddha connut à fond, de lui-même, la Voie de tous les sūtras. Le Buddha n'eut point à étudier comme tous les disciples. Les disciples doivent tous observer les enseignements du Buddha jusqu'en leur vieillesse. » Le roi dit : « Excellent ! **Excellent** ! »

c. — Le roi demanda encore à Na-sien : « Un homme dont meurent les père et mère se lamente et verse des larmes. Un homme auquel il est donné d'entendre le Dharma du Buddha [3], lui aussi, se lamente et verse des larmes. Entre ces larmes qu'ils versent tous deux, y a-t-il une différence ? » Na-sien dit : « La douleur d'un homme se lamentant et versant des larmes sur ses père et mère provient tout entière d'une tristessse causée par des pensées d'affection et d'amour ; une telle tristesse n'est que tristesse née de l'ignorance. Quant à celui qui verse des larmes parce qu'il lui est donné d'entendre la Voie du Dharma du Buddha, son cœur est plein de compassion et il pense aux douleurs de ce monde ; c'est là tout ce qui cause ses larmes : il en retire un bonheur très grand. » Le roi dit : « Excellent ! »

ci. — Le roi demanda encore à Na-sien : « Quelle différence y a-t-il entre ceux qui ont obtenu la délivrance et ceux qui ne l'ont pas encore obtenue ? » Na-sien dit : « Un homme n'ayant pas obtenu la délivrance a des désirs en son cœur. Un homme l'ayant obtenue n'en a pas ; son seul objet est de s'alimenter afin d'entretenir la vie en lui. » Le roi dit : « Je vois que les hommes de ce monde désirent tous donner du plaisir à leur corps et se procurer des mets exquis dont ils ne se rassasient pas. » Na-sien dit : « A un homme qui n'a pas obtenu la délivrance, il faut une nourriture abondante, agréable, choisie. Un homme ayant obtenu la délivrance s'alimente, il est vrai, mais sans considérer l'agréable ni le savoureux. Son objet est d'entretenir sa vie. » Le roi dit : « Excellent ! **Excellent** ! »

---

(1) Ou le Dharma et le Vinaya (經 戒). Le pali (Tr. p. 76) résume cette périphrase par le mot *upasampada*, qui désigne l'ordination comme *thera* à la fin du noviciat.

(2) Cette question est développée au livre IV de la recension pâlie : des maîtres enseignèrent au futur Buddha les *dhamma* mondains, mais non les *dhamma* supramondains dont il avait une connaissance transcendante (*anuttara*).

(3) 佛 經. Tr. p. 77, l. 17 : *Dhamma*. — Sur ce paragraphe, cf. p. 123, n. 1.

CII. — Le roi demanda encore à Na-sien : « Se souvient-on des actes commis dans un passé éloigné (1) ? » Na-sien dit : « Tout homme, quand il est triste, se souvient des choses passées depuis longtemps (2). » Le roi dit : « Comment s'en souvient-on ? s'en souvient-on par la pensée (3) ou par la mémoire (4) ? » Na-sien interrogea le roi : « Est-il arrivé au roi, ayant appris quelque chose, de chercher plus tard à se le rémémorer ? » Le roi dit : « Oui. Il m'est arrivé, ayant appris quelque chose, de soudain l'oublier plus tard. » Na-sien dit : « En ce moment-là, si le roi oubliait, était-ce qu'il n'eût pas de pensée (5)? » Le roi dit : « C'est la mémoire que j'avais alors perdue (6). » Na-sien dit : « On peut distinguer que le roi a de la ressemblance... (7) »

CIII. — Le roi demanda encore à Na-sien : « Ayant agi, se souvient-on de tous ses actes par la mémoire ? Ainsi, les actes commis au commencement (8), les actes commis dans le présent (9), les connaît-on tous par la mémoire?» Na-sien dit : «Les choses passées sont toutes connues par la mémoire; les choses présentes sont aussi connues par la mémoire (10). » Le roi dit : « Ainsi l'homme ne se souvient que des choses passées ; il ne peut se souvenir à leur tour des choses récentes.» Na-sien dit : « Si l'on ne pouvait se souvenir d'un acte récent, il en serait ainsi (11). » Le roi dit : « Un homme ayant récemment étudié l'écriture ou un art a-t-il perdu sa peine (12) ? » Na-sien dit : « [En

(1) Litt. « les gens commettent des actes ; pensent-ils aux choses éloignées dans le temps ? »

(2) Ou : « Quand il est triste, l'homme se souvient toujours des choses éloignées dans le passé. » 人愁憂時皆念久遠之事. Tr. p. 77 : *Kena atītaṃ cirakataṃ sarati.*

(3) *Tche* 志. Tr. *ib.*, *citta.*

(4) *Nien* 念. Tr. *ib.*, *sati.*

(5) A : 志 ; B : 忘, fautif.

(6) A : 我時忘念, « alors j'avais oublié la mémoire. » B : 我時妄念, « alors je me souvenais d'une façon incohérente. »

(7) A et B : 可差王爲有象. Texte corrompu. Plus loin 象類 correspond à *lakkhaṇa.*

(8) 甫始.

(9) A : 念見在, fautif ; B : 今見在, correct.

(10) Trenckner dit qu'ici (p. 78, l. 1-2) son texte est corrompu. D'après ce texte, Nāgasena distingue deux sortes de mémoires : *Abhijānantā pi sati uppajjati, kaṭumikā pi sati iti.* Selon un ms. birman (cf. la trad. de A. Gueth, p. 291), les deux mémoires sont identiques : *Abhijānantā pi kaṭumikā sati iti,* « la mémoire *abhijānantā* elle-même est *kaṭumikā* », cette leçon se rapproche davantage de la version chinoise. Le sens paraît être le suivant : de ce que la même mémoire s'applique aux choses passées depuis longtemps et aux choses récentes, le roi infère que la mémoire des secondes n'est autre que celle des premières, et que par conséquent on ne peut se souvenir des choses récentes : sophisme que Nagasena s'empresse de réfuter.

(11) Sous-entendu : mais tel n'est point le cas.

(12) *Wei t'ang yuan ye* 爲唐捐耶. *T'ang*, « vain, inutile », comme dans 荒唐;

ce qui concerne] un homme ayant récemment étudié l'écriture ou le dessin, [voici ce qui en est :] parce qu'il existe une mémoire [des choses récentes], on fait obtenir aux disciples et aux étudiants la connaissance [de l'écriture ou du dessin] ; cela suffit à démontrer qu'il existe une mémoire des choses récentes (1). » Le roi dit : « Excellent ! **Excellent** ! »

CIV. — Le roi demanda encore à Na-sien : « Par combien de choses la mémoire se produit-elle chez l'homme **et se souvient-on** ? » Na-sien dit : « Il y a en tout seize choses qui donnent naissance à la mémoire chez l'homme.

1° Ce qu'on a fait dans un passé éloigné donne naissance à la mémoire.
2° Avoir appris quelque chose récemment donne naissance à la mémoire.
3° De grands événements donnent naissance à la mémoire.
4° Penser au bien donne naissance à la mémoire.
5° Une douleur éprouvée jadis donne naissance à la mémoire.
6° La réflexion personnelle donne naissance à la mémoire.
7° Les divers actes commis dans le passé donnent naissance à la mémoire.
8° Instruire quelqu'un donne naissance à la mémoire.
9° Le signe spécifique donne naissance à la mémoire.
10° Avoir oublié quelque chose donne naissance à la mémoire.
11° La connaissance des sceaux (2) donne naissance à la mémoire.
12° Le calcul donne naissance à la mémoire.
13° Avoir des dettes donne naissance à la mémoire.
14° L'unification de la pensée donne naissance à la mémoire.
15° La lecture d'un écrit donne naissance à la mémoire.
16° Revoir quelque chose qu'on avait confié à d'autres donne naissance à la mémoire.

Voilà les seize choses donnant naissance à la mémoire (3). »

1° Le roi demanda encore à Na-sien : « Qu'est-ce que le souvenir de [ce qui date de] longtemps ? » Na-sien dit : « Le disciple du Buddha, A-nan [Ānanda], ainsi que la disciple, la *yeou-p'o-yi* Kieou-tch'eou-tan-lo [Kubjottarā upāsikā] (4), se souvenaient des choses de leurs existences antérieures,

---

yuan, « se défaire de, abandonner » ; *t'ang yuan*, « dépensé en vain, perdu ». Tr. p. 78, l. 6 : *niratthaka* (sk. *nir-artha-ka*). Cf. Hiuan-ying, Glossaire, k. 24, TT. XXXIX, 7, 93[a], spécifiant la prononciation *yuan* pour 捐, et p. ex. 大方等無想經, TT. XI, 10, 56[a].

(1) A B : 人新學書畫者。有念故令弟子學者有知。是故有念耳.

(2) 印 pour 因 ; cf. p. 164, n. 5.

(3) Le texte de cette dernière phrase est corrompu dans B.

(4) 優婆夷鳩讎單能 (pour le dernier caractère lire 羅 ; faute fréquente). Arch. Nord * *kiə̯u-dʑiə̯u-tân-lâ*, arch. Wou *kiə̯u-dʑiə̯u-tân-lâ*. Sur les existences

de mille, cent mille existences (1), et les autres religieux de la catégorie d'A-nan et de la disciple — leur nombre est très grand — ont tous le pouvoir de se souvenir des choses des existences passées ; ils s'en souviennent, et ainsi la mémoire se produit en eux (2). »

2° Le roi demanda encore : « Qu'est-ce que la mémoire née de ce qu'on a appris récemment (3) ? » Na-sien dit : « Par exemple un homme, après avoir appris le calcul (4), l'oublie ; en voyant quelqu'un calculer, la mémoire renaît en lui. »

3° Le roi demanda encore à Na-sien : « Qu'est-ce que la mémoire née d'un grand événement ? » Na-sien dit : « Par exemple un prince héritier, ayant été

---

antérieures de Kubjottarā, cf. Vinaya des Mūlasarvāstivādin et *Divyāvadāna*, *BEFEO*, VI, 25-26 (son nom est seulement traduit par Yi-tsing). Dans le *Sūtrālaṃkāra* (cf. S. Lévi, *JA*. 1908, II, p. 121), Kumārajīva transcrit 鳩熟多羅, * *kiə̯u-ʑiuk-tân-lâ*. Dans l'*Ekottarāgama* (TT. XII, 1, 11b), on trouve 久壽多羅, * *kiuị-ʑiuị tâ lâ*. Ces transcriptions reposent sur une forme à initiale non aspirée ; il est curieux de noter que dans tous les prâkrits indiens *kubja* au sens de « bossu » devient au contraire *khujja* (cf. Pischel, *Grammatik der Prâkrit-Sprachen*, p. 148). Cette allusion à Ānanda et à Kubjottarā s'explique mal. Dans l'*Aṅg. Nik.* Khujjutarā est citée en exemple pour sa science, sa dévotion, etc., mais non pour une connaissance particulièrement étendue de ses existences ; Ānanda est un exemple de science et aussi de mémoire (*sati*, *Aṅg. Nik.*, vol. I, p. 24 ; 不忘, *Ek. Āg.* TT. XII, 1, 10a), mais dans la classification des disciples du Buddha, le premier des *bhikṣu*, le plus typique du point de vue de la connaissance des existences antérieures (*pubbe nivāsaṃ anussarantānaṃ*) est Sobhita dans le texte pāli, Fruit-habit (? 果 [ou 菓] 衣) dans le texte chinois ; et parmi les *upāsikā*, la première du même point de vue est Baddhakapilānī (Po-t'o-kia-p'i-li 拔陀迦毗離).

(1) C'est à ces deux nombres que s'arrêtent les énumérations d'existences remémorées dans les textes pālis. Les textes septentrionaux comptent jusqu'à plusieurs centaines de mille myriades de *koṭi* (p. ex. *Lalitvistara*, dans Burnouf, *Introduction*, p. 486).

(2) Cette première sorte de mémoire est définie en pāli par *abhijānato sati uppajjati*, « la mémoire se produit par reconnaissance spontanée », et en chinois par 念久者, « se souvenir de ce qui date de longtemps, » ou 念久遠所作, « se souvenir des actes commis dans un passé éloigné ». Dans un passage précédent (p. 160, n. 8), on avait *abhijānantā sati* et en chinois « la mémoire des actes commis au commencement ». Or Nagasena définit ici la mémoire de ces « choses éloignées dans le passé » par celle des existences antérieures. Les rédacteurs chinois avaient-ils sous les yeux une forme dérivée de rac. *jan* (cf. *abhijāti*, « renaissance ») ? Mais il faut se méfier de leur négligence. On a vu en effet (p. 160, n. 2) que ces mêmes « choses éloignées » correspondent encore à *atīta cirakata*, et que là Nāgasena en attribue la mémoire à tous les hommes et en donne comme exemple des choses « apprises » ; or (*infra*, 2°) la mémoire des choses apprises est par définition différente de celle des « choses éloignées ». Devant de pareilles incohérences, comment conclure ?

(3) Pāli 2° : *Kaṭumikāya sati uppajjati*. Cf. *supra*, p. 160, n. 9, où à *kaṭumika*, correspond « les actes commis dans le présent », et p. 129, n. 5.

(4) A 挟計, B 校計. Cf. p. 160, n. 6. — La définition du pāli, toute différente, paraît résulter d'une confusion avec celle du n° 8.

fait roi, se souvient [du jour où il le fut et] de l'élévation et des honneurs **de la royauté**. Telle est la mémoire née d'un grand événement [1]. »

4° Le roi demanda encore à Na-sien : « Qu'est-ce que la mémoire née du fait de penser au bien ? » Na-sien dit : « Par exemple, on a été invité par quelqu'un qui vous a traité avec la plus grande bonté ; on s'en souvient et l'on dit : Naguère je fus invité par un tel ; il traite les gens avec bonté. C'est ainsi que penser au bien donne naissance à la mémoire [2]. »

5° Le roi demanda encore à Na-sien : « Qu'est-ce que la mémoire née d'une douleur reçue ? » Na-sien dit : « Par exemple on a été frappé, ligoté, emprisonné par quelqu'un. C'est là une douleur reçue qui donne naissance à la mémoire [3]. »

6° Le roi interrogea encore Na-sien : « Qu'est-ce que la mémoire née de la réflexion personnelle ? » Na-sien dit : « C'est par exemple [le souvenir] de ce qu'on a vu (?), comme la famille, les consanguins, les animaux domestiques. Telle est la mémoire née de la réflexion personnelle [4]. »

7° Le roi interrogea encore Na-sien, disant : « Qu'est-ce que la mémoire née des divers actes commis dans le passé ? » Na-sien dit : « [Cette sorte de mémoire s'applique] par exemple *aux noms*, aux dénominations des hommes et des dix mille êtres, aux formes extérieures [5], aux odeurs agréables ou mauvaises, aux saveurs douces ou amères. C'est le souvenir de toutes [6] ces choses qui constitue la mémoire née de la diversité des choses passées [7]. »

8° Le roi interrogea encore Na-sien : « Qu'est-ce que la mémoire née du fait d'instruire quelqu'un ? » Na-sien dit : « Quelqu'un est enclin à oublier ; parmi ses proches, certains ont de la mémoire, certains sont oublieux ; [les

---

(1) Pali 1° : *Oḷārika-viññāṇato* ; définition par le même exemple.

(2) Pali 4° : *Hita-viññāṇato* (*hita*, « bienfait ») ; même définition.

(3) Pali 5° : *Ahita-viññāṇato* ; même définition.

(4) 自思惟. 思惟 traduit ordinairement *cintanā*. Pali 6° : *Sabhāga-nimittato*. Le texte chinois est corrompu, mais on y retrouve les éléments du texte pāli. 家室 correspond à *mātaraṃ vā pitaraṃ* ; dans le *Che king*, cette expression désigne le mari et la femme, chefs de la famille, plus tard seulement toute la famille (cf. *Heou Han chou*, k. 67, 1b 8). 宗親 peut avoir deux sens : 1° les parents par consanguinité ; 2° spécialement, dans les textes anciens, les frères et sœurs nés de la même mère (cf. *Che ki*, k. 59, 1a) ; dans ce dernier sens, 宗親 correspondrait à *bhātaraṃ vā bhaginiṃ*. Enfin trois animaux domestiques sont mentionnés en pāli. — Il s'agit en réalité de la mémoire produite « par une apparence analogue », par association.

(5) A : 人萬物字顏色 (顏色 = *vaṇṇo* ; ces deux termes se recouvrent parfaitement) ; B : 人名萬物字類色 (類 fautif).

(6) A : 諸 ; B : 語, fautif.

(7) Pali 7° : *Visabhāga-nimittato*. *Visabhāga* = 雜 ; mémoire par dissociation. Le chinois semble faire allusion aux *karma* divers, et n'est guère intelligible.

premiers l'instruisent de ce qu'il a oublié.] C'est ainsi qu'instruire un homme donne naissance au souvenir (1). »

9° Le roi interrogea encore Na-sien, disant : « Qu'est-ce que la mémoire née de la ressemblance ? » Na-sien dit : « Hommes, bœufs, chevaux, [les représentants de] chacune [de ces espèces] ont une ressemblance spécifique entre eux. Telle est la mémoire née de la ressemblance (2). »

10° Le roi demanda encore à Na-sien : « Qu'est-ce que la mémoire née du fait d'avoir oublié ? » Na-sien dit : « Par exemple, ayant soudain oublié quelque chose, on le retrouve en y pensant tout seul à plusieurs reprises. C'est là un souvenir né du fait d'avoir oublié (3). »

11° Le roi demanda encore à Na-sien : « Qu'est-ce que la mémoire née de la connaissance des sceaux [*mudrā*] ? » Na-sien dit : « Ceux qui étudient l'écriture peuvent assigner aux caractères leur rang (4). En cela consiste la mémoire née de la connaissance des sceaux (5). »

12° Le roi demanda encore à Na-sien : « Qu'est-ce que la mémoire née du calcul ? » Na-sien dit : « Par exemple, des hommes calculent ensemble [combinent un plan] ; lorsqu'ils ont terminé, ils connaissent clairement les artifices [de leur plan] (6). »

---

(1) Pāli 8° : *Kathāviññānato*, « par la connaissance d'une parole ». B est inintelligible : 或有者或忘者忘爲教人生念. Je traduis A, qui doit être lui-même corrompu, et l'interprète dans le sens du texte pāli.

(2) Pāli 9° : *Lakkhaṇato*. A : *siang* 象 et *siang lei* 象類 ; B : 像 et 像類. La traduction normale de *lakṣaṇa* est *siang* 相. *Siang* 象, *siang* 像 et *siang* 相 ont entre eux des rapports sémantiques étroits sur lesquels ont discuté les commentateurs du *Yi king*. *Lei* signifie « espèce », d'où « spécificité, ressemblance spécifique, ressemblance ».

(3) Pāli 10° : *Saraṇato*. Les termes diffèrent mais le sens est analogue dans les deux versions.

(4) A : 次. B : 求, « chercher », sans doute fautif.

(5) Pāli 11° : *muddāto*. A et B : *yin che* 因識 ; *yin*, « cause », est une faute pour *yin* 印, « sceau », traduction normale de *mudrā* ; 因 et 印 ne diffèrent que par le ton. Il s'agit sans doute d'une méthode de calcul à l'aide des doigts, employée pour se remémorer le rang des lettres dans le syllabaire indien. Dans la liste des arts ou sciences (*çilpa*) donnée par la *Mahāvyutpatti*, CCXVII, 3, *mudrā* est rendu par 手算, « calcul manuel ».

(6) Pāli 12° : *Gaṇanāto*. AB : 如人共校計成就番知策術分明. Je traduis à la lettre ce passage manifestement fautif. Il s'agit sans doute de la mémoire des chiffres, comme dans le texte pāli. Mais ni 策 ni 術 ne peuvent signifier « chiffre ». Le texte a dû se corrompre par suite d'une fausse interprétation du terme *kiao ki* 校 (ou 挍, synonyme) 計. *Ki* signifie bien « calculer », mais le sens de *kiao* est « examiner comparativement, évaluer ». Dans tous les dictionnaires 計校, ou 計較, ou 較計, sont expliqués par « discuter, disputer, combiner un plan, plan, expédient » ; et en langue parlée 設計校 correspond à notre formule familière « tirer des plans ». Je n'ai rencontré 校計 et 計校 au sens de « calcul » que dans des textes bouddhi-

13° Le roi demanda encore à Na-sien : « Qu'est-ce qu'un souvenir produit par une dette ? » Na-sien dit : « C'est par exemple le souvenir de ce dont on est redevable, de ce qu'on doit rendre, ainsi d'un tambour qu'on a loué. Telle est la mémoire née d'une dette (1). »

14° Le roi demanda encore à Na-sien : « Qu'est-ce que la mémoire née de l'unification de la pensée ? » Na-sien dit : « Les *cha-men*, en unifiant leur pensée, se remémorent par eux-mêmes les choses du temps des mille, cent mille existences à la suite desquelles ils sont nés. C'est ainsi que l'unification de la pensée (2) donne naissance à la mémoire (3). »

15° Le roi demanda encore à Na-sien : « Qu'est-ce que la mémoire née de la lecture d'un écrit ? » Na-sien dit : « Un empereur *ou un roi* possède un écrit d'une haute antiquité ; [en le lisant,] il se souvient et dit : C'est un écrit du temps *de telle année* de tel empereur (4). C'est là un souvenir né de la lecture d'un écrit (5). »

16° *Le roi demanda encore à Na-sien* : « Qu'est-ce que la mémoire née du fait de revoir quelque chose qu'on avait confié ? » Na-sien dit : « Si un homme, ayant confié un objet, le revoit de ses propres yeux, alors le souvenir en naît en lui. Telle est la mémoire née d'un dépôt (6). »

Le roi dit : « Excellent ! **Excellent** ! »

---

ques, mais là très souvent. Ainsi dans sa version du *Brahmajāla-sūtra* (TT. XII, 10, 91a 11), Tche K'ien écrit : « Se faire payer en écrivant pour des gens, se faire payer en se chargeant de *calculer* pour des gens 爲人持校計取其價, de toutes ces choses le Buddha s'abstient. » 計校 est constamment employé par Saṅghavarman dans des passages de l'*Amitāyus-sūtra* où il est question de choses incalculables, même pour un grand nombre de personnes calculant ensemble 共計校 TT. II, 8, 19a, 14 ; 21a, 1, etc.). Cf. encore *Saṃ. Ag.*, TT. III, 3, 46b, 19. Il est probable que ce sens spécial échappa à quelque réviseur ou copiste, d'où une correction erronée.

(1) Pour « dette », B donne 債局, « situation d'une personne endettée ». Pāli 13° : *Dharaṇato* ; puis *dhāraṇaka*. Ce dernier mot peut signifier « débiteur » (*dhāreti* « il doit »), mais les rédacteurs du texte pāli l'ont interprété : « celui qui *retient* beaucoup (par cœur) ».

(2) Supprimer 我 fautif.

(3) *Yi sin* 一心, « unifier le cœur » (traduit normalement *samādhi*). Pāli 14° : *Bhāvanato*. Cette variété de mémoire est attribuée en pāli aux *bhikkhu*, en chinois aux *çramaṇa*. En quoi diffère-t-elle de celle qui est définie au n° 2 ? Dans les deux cas, il s'agit de la mémoire des existences antérieures ; mais au n° 2 elle est donnée comme exemple de la mémoire des choses très anciennes, ici au contraire de la mémoire acquise par la discipline spirituelle.

(4) B : 某帝某年. A : 某帝某吏時, « du temps de tel fonctionnaire de tel empereur ».

(5) Pāli 15° : *Potthaka-nibandhanato* ; définition analogue.

(6) Pāli 16° : *Upanikkhepato* ; même définition. — Le texte pāli ajoute une dix-septième variété de mémoire, née de « l'expérience » (*anubhūtato*) : images visuelles, auditives, etc.

CV. — Le roi demanda encore à Na-sien : « Le Buddha connut complètement les choses passées — les choses du commencement — et celles de l'avenir ? » Na-sien dit : « Oui, le Buddha les connut complètement. » Le roi dit : « Si le Buddha connut complètement toutes choses, pourquoi n'a-t-il pas enseigné en une fois tous les disciples ? Pourquoi les a-t-il enseignés progressivement (1) ? » Na-sien demanda au roi : « Y-a-t-il un médecin dans ce royaume ? » Le roi dit : « Il y a un médecin. » Na-sien dit : « Ce médecin a-t-il le pouvoir de connaître au complet tous les médicaments existant sous le ciel ? » Le roi dit : « Il a le pouvoir de connaître tous les médicaments au complet. » Na-sien demanda au roi : « Pour soigner les maladies, ce médecin donne-t-il les médicaments en une fois ou les donne-t-il progressivement ? » Le roi dit : « A qui n'est pas encore malade, il ne peut donner des médicaments d'avance. Il faut qu'on soit malade et alors seulement il donne des médicaments. » Na-sien dit : « Quoique le Buddha connût complètement les choses du passé, de l'avenir et du présent, il ne put, lui non plus, enseigner en une fois tous les hommes sous le ciel. C'est peu à peu seulement qu'il dut leur communiquer les défenses des sūtras (2) et les leur faire observer. » Le roi dit : « Excellent ! Excellent ! »

CVI. — Le roi interrogea encore Na-sien : « Vous autres *cha-men* dites : Les hommes qui dans une existence ont fait le mal jusqu'à cent ans (3), s'ils pensent au Buddha au moment de mourir, *obtiendront* tous après leur mort de naître en haut au ciel (4). Je ne crois point à pareil langage. Vous dites encore : Qu'on tue un seul être vivant, et à la mort il faut entrer dans le *ni-li* [*niraya*]. Je ne crois point à pareil langage. » Na-sien demanda au roi : « Si, prenant un petit caillou, on le dépose à la surface de l'eau, flottera-t-il ou coulera-t-il ? » Le roi dit : « Le caillou coulera. » Na-sien dit : « Si, prenant cent grandes pierres, on les dépose sur un bateau, le bateau coulera-t-il ? » Le roi dit : « Il ne coulera pas. » Na-sien dit : « A cause du bateau, les cent grandes pierres déposées sur le bateau ne coulent pas. Quoiqu'un homme ait [un *karma*] foncièrement mauvais (5), qu'il pense une seule fois au Buddha (6), et à cause de cela il n'entrera pas dans le *ni-li* et *obtiendra de* naître en haut au ciel. Le petit caillou qui coule est pareil à un homme faisant

---

(1) 稍 稍. Tel est bien le sens de *anupubbena* (Tr. p. 74).
(2) 授 經 戒. Tr. p. 4 : *Sikkhāpadaṃ paññāpeti.*
(3) A : 歲, correct ; B : 藏 fautif.
(4) 天 上. Tr. p. 80 : *devesu uppajjeyāti*, « il renaîtra chez les dieux ».
(5) 雖 有 本 惡. Le *Fa yuan tchou lin*, citant ce passage, donne (éd. Song, Yuan et Ming) 雖 有 大 惡, « quoiqu'il ait un grand [*karma*] mauvais », ou « quoiqu'il ait [commis] de grands péchés ».
(6) 一 時 念 佛. Tr. p. 80 : *ekaṃ buddhagataṃ satiṃ paṭilabbheya.*

le mal et ne connaissant pas les sūtras du Buddha : après sa mort il entrera dans le *ni-li.* » Le roi dit : « Excellent ! Excellent [1] ! »

CVII. — Le roi demanda encore à Na-sien : « Vous autres bouddhistes, pour quelle raison procédez-vous à étudier la Voie et vous faites-vous *cha-men* ? » Na-sien dit : « La douleur passée, la douleur présente, la douleur future, nous voulons maintenant nous défaire de toutes ces douleurs ; nous ne voulons pas les subir à nouveau. Voilà pourquoi nous procédons à étudier la Voie et nous faisons *cha-men.* » Le roi demanda encore à Na-sien : « Mais si donc la douleur existe [encore] dans les existences futures, à quoi bon par avance étudier la Voie et se faire *cha-men* [2] ? » Na-sien demanda au roi : « Le roi a-t-il un ennemi, dans un pays hostile, qui désire l'attaquer ? » Le roi dit : « Oui. J'ai un ennemi, dans un pays hostile, qui désire constamment m'attaquer. » Na-sien demanda au roi : « Est-ce lorsque la venue du chef des ennemis est proche que le roi fait ses préparatifs de guerre, organise la défense, creuse des fossés ? ou faut-il faire tout cela à l'avance ? » Le roi dit : « Il faut avoir des provisions [3] à l'avance. » Na-sien demanda au roi : « Pourquoi faire des provisions à l'avance ? » Le roi dit : « Parce que, l'ennemi venu, on n'a plus le temps de se préparer. » Na-sien demanda au roi : « Pourquoi se préparer à l'avance, avant la venue de l'ennemi ?... » Na-sien demanda encore au roi : « Est-ce lorsqu'on a faim qu'on cultive [4] et qu'on sème ? est-ce lorsqu'on a soif qu'on creuse un puits ? » Le roi dit : « Tout cela, il faut le faire à l'avance. » Na-sien dit : « Pourquoi prendre des mesures à l'avance, avant d'avoir faim ou soif ?... » Le roi dit : « Excellent ! Excellent ! »

CVIII. — Le roi demanda encore à Na-sien : « A quelle distance [5] d'ici est le ciel de Fan [Brahmā], le septième [6] ? » Na-sien dit : « Très loin. Si l'on faisait tomber du haut du septième ciel de Fan une pierre grande comme le palais du roi, elle ne tomberait sur le sol de ces lieux qu'au bout de six jours [7]. » Le roi dit : « Vous autres *cha-men* dites que lorsqu'on a atteint la

---

(1) Sur ce passage, voir app. IV. Le texte pāli ajoute que « les bons actes sont pareils au bateau » ; cette interpolation, tout illogique, montre assez que les rédacteurs de la version pālie n'ont pas compris, ou pas voulu comprendre, la doctrine à laquelle il est fait allusion ici.

(2) Ici la version pālie fait dire au roi (Tr. p. 81) que la douleur future n'existe pas [présentement], et reproduit le raisonnement utilisé dans un passage antérieur (Tr. p. 66 ; *supra* § LXXX). Peut-être cette variante résulte-t-elle du désir d'adapter le texte au système des Sthavira, qui nient l'existence du futur.

(3) A : 儲備, correct ; B : 儲待, incorrect.

(4) 田 au *k'iu cheng* = 畋 (cf. *Che king*, Kouo fong, VIII, 7). A donne 由, fautif.

(5) 幾所 ; 所 interrogatif.

(6) Cf. p. 89, n. 6.

(7) B : Six mois et jours (?), 六月日. Pāli : Quatre mois.

Voie de *lo-han* [*arhat*], [il suffit] d'un instant [rapide] comme [le geste] de plier et de redresser le bras, pour s'envoler là-haut au septième ciel de Fan ([1]). » Le roi dit : « Je ne crois pas cela. Comment parcourir avec une rapidité pareille plusieurs milliers de myriades de dizaines de myriades de *li*? » Na-sien demanda au roi : « Dans quel pays est né le roi ? » Le roi dit : « Je suis né au pays de Ta-ts'in [Orient hellénique] ; le pays s'appelle A-li-san ([2]). » Na-sien demanda au roi : « A combien de *li* d'ici est A-li-san ? » Le roi dit : « A deux mille *yeou-siun* [*yojana*], équivalents à quatre-vingt mille *li*. » Na-sien demanda au roi : « Arriva-t-il parfois ([3]) [au roi, se trouvant] ici, de penser de loin aux choses de son pays d'origine ? » Le roi dit : « Certes. Je ne fais que penser constamment aux choses de mon pays d'origine. » Na-sien dit : « Que le roi essaie de penser de nouveau à une chose de son pays d'origine, — à un acte qu'il y commit naguère. » Le roi dit : « Je viens d'y penser. » Na-sien dit : « Comment, [demanderai-je] à mon tour ([4]), le roi a-t-il pu parcourir aussi rapidement quatre-vingt mille *li* ? » Le roi dit : « Excellent ! **Excellent** ! »

([1]) La faculté de transporter son corps au monde de Brahmā constitue le dernier des dix pouvoirs magiques (*ṛddhi*) des Arhats. Cf. *Dīg. Nik.*, vol. I, p. 78 ; vol. III, p. 112 ; *Majjh. Nik.*, vol. III, p. 98 Le geste de plier et de redresser le bras est une image courante de la rapidité ; cf. *Dīg. Nik.*, vol. I, p. 222 : « Alors ce *bhikkhu*, aussi vite qu'on étend son bras plié ou plie son bras étendu, disparut du monde de Brahmā et apparut devant moi. »

([2]) 阿荔散 Pāli : *Alasanda nāma dīpo*. K'o-hong lit 阿荔 et indique, pour le second mot, deux *fan-ts'ie* : 力計 et 力義 ; ces deux *fan-ts'ie* sont bien donnés dans le *Kouang yun* (rimes 霽 et 寘). Avec le premier, on obtient : arch. * *'â-lei-sân*, moy. * *'â-lⁱiei-sân* ; avec le second : arch. * *'â-liä-sân*, moy. * *'â-lⁱi-sân*. Comme 荔 est employé dans le *Na-sien pi-k'ieou king* pour transcrire *preta*, c'est la première lecture, avec diphtongue *ei*, qui doit vraisemblablement être adoptée ici. On aboutit ainsi à un original * *Alesan*. Ce nom désigne sans doute Alexandrie d'Egypte, ainsi que l'a montré M. Pelliot, *loc. cit.*, p. 413-417. Cette identification est confirmée par la remarque suivante. La version chinoise localise explicitement le Cachemire en Inde (§ x) ; pour Çākala, elle hésite : le § xxii le place en Inde, le § xxv au royaume de Ta-ts'in (= v. p. I, 2, Yonaka), ce qui est assez compréhensible, puisque Çākala se trouvait en fait sur territoire indien, mais dépendait d'un roi de Ta-ts'in. Il est donc permis de supposer que si l'auteur avait localisé en Inde le lieu de naissance de Ménandre, il l'aurait dit dans le texte. Or il n'en est rien : les § ix et xxiii le font naître « au bord de la mer » et le § cviii « au royaume de Ta-ts'in ». — Cf. *supra*, p. 30, n. 1. Dans la *Cambridge history of India*, p. 550, M. Rapson propose encore de localiser Alasanda dans la région de Chārīkār, entre les rivières de Panjshir et de Kaboul.

([3]) A : 曾頗 ; B : 頗曾. Expression insolite, sans doute empruntée à la langue parlée de l'époque.

([4]) A : 反復, B : 反覆 ; simples variantes graphiques. On pourrait comprendre « Comment le roi a-t-il pu parcourir aussi rapidement quatre-vingt-mille *li* [à l'aller et] *au retour* ? » Mais l'expression *fan fou* a plus généralement une nuance logique : « pour revenir [à ce que vous disiez tout à l'heure] », « par contre. »

CIX. — Le roi demanda encore à Na-sien : « Si deux hommes meurent ici ensemble, et si l'un monte naître au septième ciel de Fan et que l'autre renaisse au Ki-pin [Cachemire] (1), **le Ki-pin étant** distant *d'ici* de sept cent vingt *li*, lequel arrivera le premier ? » *Na-sien dit : « Tous deux arriveront en même temps. » Le roi dit : « La différence de distance étant aussi considérable, comment peuvent-ils arriver ensemble ?* » Na-sien demanda au roi (2) : « [Que le roi] essaie de penser au pays d'A-li (3). » Le roi dit : « J'y ai pensé. » Na-sien reprit : « Que le roi essaie encore de penser au Ki-pin. » Le roi dit : « J'y ai pensé. » Na-sien demanda au roi : « En pensant à ces deux royaumes, auquel le roi a-t-il pensé le plus vite ? » Le roi dit : « A tous deux également vite. » Na-sien dit : « Si deux hommes meurent ensemble, et que l'un renaisse en haut au septième ciel de Fan et l'autre au Ki-pin, c'est aussi également vite. » Na-sien dit : « Supposons une couple d'oiseaux qui volent ; un *oiseau* se pose sur un arbre grand **et haut**, l'autre oiseau se pose sur un arbre *petit et bas* : les deux oiseaux se posent (4) ensemble. Duquel l'ombre est-elle la première sur le sol ? » Le roi dit : « Leurs ombres arrivent ensemble sur le sol. » Na-sien dit : « Si deux hommes meurent ensemble, et que l'un renaisse en haut au septième ciel de *Fan* et l'autre au Ki-pin, eux aussi y arrivent ensemble. » Le roi dit : « Excellent ! **Excellent** ! »

CX. — Le roi demanda encore à Na-sien : « Par combien de choses l'homme apprend-il à connaître la Voie ? » Na-sien dit : « On apprend à connaître la Voie par sept choses. Quelles sont les sept ? La première, penser aux choses du bien et du mal ; la deuxième, l'énergie spirituelle ; la troisième, trouver son contentement dans la Voie ; la quatrième, dompter son esprit et faire le bien ; la cinquième, penser à la Voie ; la sixième, unifier sa pensée ; la septième, quoi qu'il puisse se présenter, ne rien haïr ni aimer (5). » Le roi demanda encore à Na-

---

(1) 罽賓. Tr. p. 83 : *Kasmīra*.

(2) A : Dit.

(3) 阿荔, pour A-li-san. C'est la leçon donnée par K'o-hong. Ici le pāli ajoute que la « ville de naissance » de Milinda était le « village de Kalasi ».

(4) A : Volent.

(5) Les sept *bodhyaṅga* sont énumérés dans un passage antérieur de B (*supra* p. 109), mais suivant un ordre et en des termes tout différents. Pour élucider ces différences, je citerai des listes des *bodhyaṅga* empruntées : 1° à des textes hīnayānistes, chinois et pāli, 2° à des textes mahāyānistes, sanskrit et chinois, 3° à une encyclopédie numérique compilée par un auteur mahāyāniste du VIe siècle et faisant autorité en Chine.

I. *Na-sien pi-k'ieou king*, B, 55b (*supra* p. 109). 七覺意, « sept [états d']esprit de l'Eveil ».

1. 意, « esprit » ou pensée (*smṛti*).
2. 分別, « discrimination » (*vicaya*).
3. 精進 « progrès spirituel » (*vīrya*).
4. 可, « satisfaction » (*prīti*).

sien : « Est-ce par ces sept choses que l'homme apprend à connaître la Voie ? » Na-sien dit : « Ce n'est pas [nécessairement] par toutes ces sept choses au

---

5. 猗, « appui » (*praçrabdhi*).
6. 定, « fixation » (*samādhi*).
7. 護, « préservation » (*upekṣā*).

II. *Ib.*, A, 50^b ; B, 63^b (traduit ci-dessus). 用七事學知道.
1. 念善惡之事 (*vicaya*).
2. 精進 (*vīrya*).
3. 樂道 (*prīti*).
4. 伏意爲善 (*praçrabdhi*).
5. 念道 (*smṛti*).
6. 一心 (*samādhi*).
7. 適 (B : 適過) 無所憎愛 (*upekṣā*)

III. *Fo chouo tch'an hing san che ts'i p'in king* 佛說禪行三十七品經, traduit par Ngan Che-kao au IIe siècle. TT. XIV, 8, 25^a. 七覺意.
1. 善法念, « réflexion sur la bonne Loi » (*smṛti*).
2. 法解, « explication de la Loi » (*vicaya*).
3. 精進 (*vīrya*).
4. 愛, « amour » (*prīti*).
5. 止, « arrêt » (*praçrabdhi*).
6. 定, « fixation » (*samādhi*).
7. 護, « préservation » (*upekṣā*).

IV. *Dīgha Nikāya*, vol. III, p. 303-304. *Sata bojjhaṅgāni*.
1. *Sati*.
2. *Dhammavicaya*.
3. *Viriya*.
4. *Pīti*.
5. *Passaddhi*.
6. *Samādhi*.
7. *Upekhā*.

V. Texte correspondant au précédent : *Madhyamāgama*, trad. par Saṅghadeva en 397-398. TT. XII, 6, 20^a. 七覺意.
1. 念, « pensée » (*smṛti*).
2. 擇法, « le choix entre les *dharma* » (*vicaya*).
3. 精進 (*vīrya*).
4. 喜 (*prīti*).
5. 息, « repos » (*praçrabdhi*).
6. 定 (*samādhi*).
7. 捨, « renoncement » (*upekṣā*).

VI. *Ekottarāgama*. Probablement traduit par Dharmanandin en 384-385, puis revu par Saṅghadeva. TT. XII, 2, 61^a. 七覺意.
1. 念 (*smṛti*).
2. 如來之所說法, « le Dharma prêché par le Tathāgata » (*vicaya*).
3. 精進 (*vīrya*)
4. 喜 (*prīti*).
5. 倚 (*praçrabdhi*).
6. 定 (*samādhi*)
7. 護 (*upekṣā*).

complet que l'on apprend à connaître la Voie. Par la sagesse, le sage discerne le bien du mal ([1]) ; il les discerne par cette seule chose ([2]). » Le roi demanda encore à Na-sien : « Si l'on obtient la connaissance [de la Voie, la *bodhi*,] par

---

VII. *Lalitavistara*, cité dans Burnouf, *Lotus*, p. 796 sq. *Sapta bodhyaṅgāni*. (Même liste dans *Mahāvyutpatti* XLIII).

1. *Smṛti*.
2. *Dharmapravicaye*.
3. *Vīrya*.
4. *Prīti*.
5. *Praçrabdhi*.
6. *Samādhi*.
7. *Upekṣā*.

VII. *Yogācāryabhūmi-çāstra*, trad. Hiuan-tsang. TT. XVIII, 2, 40ᵃ. 七覺支, « sept branches de l'Eveil ». (Terminologie de l'époque classique.)

1. 擇法 (*vicaya*).
2. 精進 (*vīrya*).
3. 喜 (*prīti*).
4. 安 (*praçrabdhi*).
5. 定 (*samādhi*).
6. 捨 (*upekṣā*).
7. 念 (*smṛti*).

IX. *Fa kiai ts'eu ti tch'ou men* 法界次第初門 de Tche-yi (538-598). TT. XXXII, 9, 67ᵃ⁻ᵇ. (Même ordre dans le *Ta Ming san tsang fa chou*, le *Fan yi ming yi tsi* et les dictionnaires japonais.)

1. 擇法 (*vicaya*).
2. 精進 (*vīrya*).
3. 喜 (*prīti*).
4. 除 (*praçrabdhi*).
5. 捨 (*upekṣā*).
6. 定 (*samādhi*).
7. 念 (*smṛti*).

On voit que la première liste du *Sūtra de Nāgasena* (p. 109) suit l'ordre des listes hīnayānistes et reproduit (sauf pour le *vicaya*) la terminologie de l'*Ekottarāgama*, traduit sous les Tsin orientaux ; j'en conclus que cette liste, qui manque dans A et dans le texte pâli, a été interpolée dans B. Les traductions de la seconde liste (§ CX), au contraire, paraissent bien originales ; on remarquera d'autre part que l'ordre s'en rapproche de celui des listes mahāyānistes, où le *vicaya* figure en pre: ier lieu ; mais d'après le présent paragraphe le *vicaya* consiste à discerner le bien du mal, dans la scolastique mahāyāniste, au contraire, à discerner le faux du vrai, les *dharma* réels des *dharma* illusoires (voir la définition de Tche-yi, *loc. cit.*).

([1]) B : 智者持智別知善惡. A est incompréhensible : 知者持知善惡. Le sens est le suivant : Au moyen de la sagesse (*prajñā*), on peut discerner le bien du mal, c'est-à-dire pratiquer le *dharma-vicaya*.

([2]) A et B : 用是一事別知耳. En supprimant le mot 別, et en interprétant 知 comme une mauvaise traduction de *budhyate* (remarquer que *bodhyaṅga* est traduit par 學知道), on aboutirait au sens suivant, plus logique et conforme à celui du texte pâli : « Par cette seule chose [à savoir la faculté de discerner le bien du mal, le *dharma-vicaya*], on connaît [on obtient le ·*odhi*]. »

une seule chose, pourquoi parler de sept choses ? » Na-sien demanda au roi : « Si l'on prend une épée, qu'on la mette dans son fourreau et qu'on l'appuie au mur, l'épée peut-elle trancher quelque chose d'elle-même ? » Le roi dit : « Elle ne peut rien trancher. » Na-sien dit : « Quoiqu'un homme ait l'esprit éclairé [c'est-à-dire possède la sagesse et pratique le discernement du bien et du mal], il lui faut obtenir ces six [autres choses] ; seul l'ensemble [des sept choses] constitue la connaissance [de la Voie, la *bodhi*] (1). » Le roi dit : « Excellent ! **Excellent** ! »

cxi. — Le roi demanda encore à Na-sien : « Lequel est le plus grand, du bonheur obtenu par ceux qui font le bien ou du malheur obtenu par ceux qui font le mal (2) ? » Na-sien dit : « Le bonheur obtenu en faisant le bien est plus grand ; le malheur obtenu en faisant le mal est plus petit. Ceux qui font le mal se repentent chaque jour de leurs péchés ; c'est pourquoi leurs péchés diminuent de jour en jour (3). Ceux qui font le bien pensent en eux-mêmes, jour et nuit, [au bonheur qui en résultera pour eux,] et se réjouissent ; c'est pourquoi le bonheur qu'ils obtiennent est plus grand. » Na-sien dit : « Jadis, du vivant du Buddha, il y eut dans le pays [où il résidait] un homme mutilé (4) des mains et des pieds, qui prit une fleur de lotus et l'offrit au Buddha. Alors le Buddha dit aux *pi-k'ieou* [*bhikṣu*] : Après sa mort, cet enfant mutilé des mains et des pieds, pendant quatre-vingt-onze *kie* [*kalpa*], ne retombera ni dans le *ni-li* [*niraya*] ni dans les voies des animaux ou des *pi-li* [*preta*] (5) ; il obtiendra de naître en haut au ciel ; étant mort en haut au ciel en un âge

(1) 人心雖明。會當 (sur cette expression, cf. p. 88, n. 3) 得是六事, 共成智耳. Je lis 知 pour 智.

(2) 福, 殃. Tr. p. 84 : *puñña*, *apuñña*.

(3) B : 日 小 ; A : 曰 小, fautif.

(4) A et K'o-hong : 掘 *kiue* « creuser » ou *k'ou* « trou », fautif ; B . 杌 *wou* « arbre sans branches », fautif. La bonne leçon est donnée par Hiuan-ying : 屈, variante de 𡳐 ; d'après le *Chouo wen*, ce dernier caractère est la forme primitive de 屈 *k'iu* ; l'étymologie en est la suivante : 尾 « queue », et 出 phonétique ; il désigne les oiseaux privés de queue et, plus généralement, tout ce qui est privé de queue ou écourté, 短也, d'où « mutilé ». Houei-lin donne 屈 qui doit être une erreur pour 㹼, « chien privé de queue », « écourté », « mutilé ».

(5) A : 劈 荔 *p'i-li* ; B : 薜 荔 *pi-li*. — K'o-hong donne 劈 荔 et indique, pour le premier caractère, les *fan-ts'ie* suivants : 補 厄 (r. 麥), arch. * *pek* ; 蒲 計 (r. 霽), arch. * *béi* ; 普 擊 (r. 錫), arch. * *p'ek* ; d'après K'o-hong, cette dernière prononciation est erronée. Or, sous les deux autres *fan-ts'ie*, seul 薜 figure dans le *Kouang yun*. C'est donc 薜 et non 劈 que glosait K'o-hong ; et c'est bien en effet ce premier caractère qui entre, à l'époque ancienne, dans la transcription habituelle le *preta*, arch. *béi-léi-ta* 薜 荔 多 ; cf. p. ex. le Glossaire de Hiuan-ying, TT. XXXIX, 7, 11a, col. 7. En résumé, la leçon de A est fautive, et celle de B représente un ancien * *béi-léi*, abréviation de * *béi-léi-ta*.

avancé, il redeviendra homme (1). Voilà pourquoi je sais que le bonheur obtenu pour avoir fait un petit bien est grand. Quant aux hommes qui font le mal, ils se repentent, et leurs péchés diminuent et s'éteignent de jour en jour, jusqu'à amortissement. Voilà pourquoi je sais que le malheur résultant des péchés commis est petit. » Le roi dit : « Excellent ! **Excellent** ! »

CXII. — Le roi demanda encore à Na-sien : « Du sage ou de l'ignorant (2) faisant le mal, lequel obtient le plus de malheur ? » Na-sien dit : « Le malheur obtenu par l'ignorant est plus grand, le malheur obtenu par le sage est plus petit. » Le roi dit : « Il n'en est point comme (3) dit Na-sien. » Le roi dit : « Selon la loi de mon royaume, lorsqu'un ministre se rend coupable, son châtiment est grave ; lorsqu'un [homme du] menu peuple se rend coupable, son châtiment est léger. Voilà pourquoi **je sais que** le malheur obtenu par un pécheur sage est grand, et le malheur obtenu par un pécheur ignorant, petit. » Na-sien interrogea le roi : « Supposons du fer en combustion sur le sol. Un homme sait que c'est du fer en combustion ; un autre ne le sait pas. Tous deux s'avancent et prennent le fer en combustion. Lequel se brûle davantage la main ? » Le roi dit : « Celui qui ne le sait pas se brûle davantage la main. » Na-sien dit : « L'ignorant qui fait le mal ne peut se repentir ; c'est pourquoi son malheur est plus grand. Le sage qui fait le mal sait qu'il ne faut pas le faire ; chaque jour il se repent de ses péchés ; c'est pourquoi son malheur est plus petit. » Le roi dit : « Excellent ! **Excellent** ! »

CXIII. — Le roi demanda encore à Na-sien : « Y a-t-il des êtres qui, volant avec ce corps, montent là-haut au septième ciel de Fan, et se rendent au territoire de Yu-tan-yue (4), et en tels lieux où ils désirent se rendre ? » Na-sien

---

(1) Il n'est pas question de la naissance au ciel dans le texte pâli, qui intercale ici un passage fréquent dans les Nikâya.

(2) Tr. 84 : *jânanto, ajânanto*. Le chinois a 智者 (A : 智人) « doué de *prajñā* » et 愚者 (A : 愚人), « *bāla, avidya* ». D'après le texte chinois, il ne s'agit donc pas de ceux qui font le mal *sciemment* ou *inconsciemment*, mais des pécheurs *sages* ou *ignorants*, c'est-à-dire instruits ou non de la doctrine bouddhique. Les sages connaissent le repentir ; les ignorants ne disposent pas de ce moyen d'atténuer leurs péchés, d'où leur pire démérite. Cette interprétation, plus explicite et toute conforme aux idées bouddhiques, est certainement préférable à celle que suggère le texte tronqué de la version pâlie. En effet, il serait tout à fait anti-bouddhique de considérer le péché inconscient comme plus grave que le péché conscient, et Vasubandhu dénonce à juste titre cette opinion comme une hérésie des Nirgrantha 離繫者, c'est-à-dire des Jainistes (*Abhidharmakoça*, trad. Paramârtha, TT. XXIII, 1, 69[b], trad. Hiuan-tsang, TT. XXII, 10, 49[a-b] ; cf. La Vallée Poussin, *The Way to Nirvāṇa*, Cambridge, 1917, p. 67-69, mais les versions chinoises ne contiennent rien de pareil aux lignes 5-9 de la p. 67).

(3) B : 不如, A : 不知, fautif.

(4) A : 鬱單越 ; B : 鬱單曰, homophones. Arch. Nord * *'uiĕt-tân-'uiòt* ; arch. Wou * *'uĕt-tân-'uòt*. Uttaravati. Tr. p. 85 : Uttarakuru.

dit : « Ils le peuvent. » Le roi dit : « Comment monter avec ce corps au septième ciel de Fan, et au territoire de Yu-tan-yue, et en tel lieu où l'on désire se rendre ? » Na-sien demanda au roi : « Le roi se rappelle-t-il s'être amusé, étant petit, à sauter un terrain d'un *tchang* ? » Le roi dit : « Quand j'étais petit, si je concevais en esprit le désir de sauter, alors je sautais un terrain d'un *tchang* et plus. » Na-sien dit : « Il en est de même de l'homme ayant atteint la Voie, s'il désire en son esprit sauter là-haut au septième ciel de Fan, et jusqu'au territoire de Yu-tan-yue. » Le roi dit : « Excellent ! **Excellent** ! »

CXIV. — Le roi demanda encore à Na-sien : « Vous autres *cha-men* dites qu'il y a des os longs de quatre mille *li* (¹). Quels sont les corps aux os longs de quatre mille *li* ? » Na-sien demanda au roi : « Le roi a-t-il ouï dire que dans la grande mer se trouve un grand poisson appelé Tche (²), dont le corps est long de vingt-huit mille *li* (³) ? » Le roi dit : « Oui. Il existe. J'en ai (⁴) entendu parler. » Na-sien dit : « S'il existe un tel poisson, long de vingt-huit mille *li*, ses côtes sont longues de quatre mille *li*. » En vérité, le roi fut émerveillé (⁵) !

CXV. — Le roi demanda encore à Na-sien : « Vous autres *cha-men* dites : Je puis couper ma respiration. » Le roi dit : « Comment peut-on couper le souffle ? » Na-sien demanda au roi : « [Le roi] a-t-il entendu [parler de] l'esprit (⁶) ? » Le roi dit : « J'en ai entendu parler. » Na-sien dit : « Le roi considère-t-il que l'esprit réside dans le corps de l'homme ? » Le roi dit : « Je considère que l'esprit réside dans le corps de l'homme. » Na-sien dit : « Le roi considère que les hommes ignorants, incapables de régler leur corps ni leur bouche, d'observer les défenses des sūtras... des hommes de cette espèce ne peuvent non plus jouir de leur corps... (⁷) » Na-sien dit : « Quant aux

---

(¹) Tr. p. 85 : cent *yojana* ; nouvel exemple de l'échelle de quarante *li* au *yojana*, appliquée ci-dessus pour évaluer la distance de Çakala à A-li-san ; cf. Pelliot, *loc. cit.*, p. 415, n. 1.

(²) 質 * *či* Cf. *supra*, p. 135, n. 7. Timi. Ce nom n'est pas mentionné dans le texte pāli, mais l'équivalence paraît certaine

(³) Tr. p. 85 : cinq cents *yojana* ; à l'équivalence de quarante *li*, il faudrait ici sept cents *yojana*. D'après Hardy, *Manual of Buddhism*, p. 13, la longueur de ces monstres varie entre deux cents et mille *yojana*.

(⁴) Je lis 我曾 pour 我曹.

(⁵) 王怪之焉 ; 焉, particule finale.

(⁶) 志. Cf. *infra*, p. 176, n. 9 et p. 177, n. 3, où ce mot correspond à *manas*. Tr. p. 85 : *kakacchamāno*, « un homme qui ronfle ». Les traducteurs chinois ont-ils pris *mānava* (?) pour *manas* ?

(⁷) Ce passage est corrompu et inintelligible. De plus, une erreur de « mise en page » c'est glissée ici dans l'édition de Tōkyō de A. L'ordre des deux passages suivants doit être interverti : 51ᵃ, col. 8, car. 25 à col. 16, car. 39, et 51ᵃ, col. 16, car. 40 à 51ᵇ, col. 4, car. 19.

hommes qui étudient la Voie, s'ils peuvent de régler leur corps et leur bouche, observer les défenses des sūtras et unifier leur pensée — s'ils atteignent au quatrième *tch'an* [*dhyāna*], alors seulement ils sont capables de ne plus respirer (1). » Le roi dit : « Excellent ! **Excellent** !

CXVI. — Le roi demanda encore à Na-sien : « Pour dénommer la mer, on dit : *mer*. L'appelle-t-on mer parce que la mer, c'est de l'eau, ou pour une autre raison ? » Na-sien dit : « Si les hommes l'appellent mer, c'est que l'eau y est mêlée au sel, chacun de moitié (2). C'est pour cette seule raison qu'on l'appelle *mer*. » Le roi demanda encore à Na-sien : « Pour quelle raison la mer est-elle entièrement saumâtre et comme [saturée] d'une saveur de sel ? » Na-sien dit : « Si l'eau de la mer est saumâtre, c'est que l'eau douce (3) y est amassée depuis longtemps, longtemps, et qu'un grand nombre de poissons, tortues et mollusques trempent (4) ensemble dans l'eau (5). Cette seule cause la rend saumâtre. » Le roi dit : « Excellent ! **Excellent** ! »

CXVII. — Le roi demanda encore à Na-sien : « Un homme qui a atteint la Voie peut-il méditer (6) sur **toutes** les choses profondes et obscures ? » Na-sien dit : « Oui, un homme qui a atteint la Voie peut méditer à fond sur les choses profondes et obscures. » *Na-sien dit* : « Toutes les choses du Dharma du Buddha (7) les plus profondes et obscures à connaître, toutes les choses incommensurables, la sagesse permet d'en juger (8). » Le roi dit : « Excellent ! **Excellent** ! »

---

(1) Cf. *Saṃ. Nik.*, vol. IV, p. 217 : « Chez celui qui a atteint le quatrième *jhāna*, les aspirations et les expirations cessent. »

(2) Ces derniers mots, et surtout la teneur de la réplique de Nāgasena dans le texte pāli, porteraient à préférer l'interprétation par *sama* (*sama-udaka* > *samudda*) de Rhys Davids et de M. Finot, à celle par *sam* que propose M. S. Lévi ; d'ailleurs ces deux étymologies se valent bien.

(3) B : 淡, « insipide » ; A : 啖, fautif.

(4) A : 漬 ; B : 清使, fautif.

(5) Cette seconde réplique, plus absurde encore que la première, manque dans la version pālie.

(6) 思惟, traduction ordinaire de *cintāna*. La version chinoise repose sur une forme de rac. *cit*, et non de rac. *chind* comme la version pālie.

(7) 佛經. Tr. p. 86 : *dhamma*.

(8) 佛經最深奧知衆事不可稱量衆事皆智平斷之 (A : 皆以智評之). Passage sans doute corrompu. *Touan* 斷 signifie proprement « couper, trancher », d'ou le sens dérivé « trancher de, juger ». Le premier sens correspondrait bien à *chinditum*, « diviser », du pāli. On devine comment le texte chinois s'est corrompu : *touan* fut interprété au sens de *juger de* ; puis on ajouta *p'ing*, 平 ou 評, « apprécier, évaluer, juger » ; enfin les copistes de A escamotèrent le mot *touan*. Cette corruption est ancienne, car les deux glossateurs des T'ang commentent l'expression *p'ing tche* 評之. Il semble de plus que les traducteurs chinois n'aient pas compris, ou pas trouvé dans le texte qu'ils avaient sous les yeux, la distinction entre *dhamma*, « doctrine », et *dhamma*, « phénomènes », établie dans la version pālie.

CXVIII. — Le roi demanda encore à Na-sien : « La conscience de l'homme [1], la sagesse [2], l'existence spontanée [3], ces trois choses sont-elles identiques ou chacune est-elle différente ? » Na-sien dit : « La conscience de l'homme est ce qui donne naissance [4] à la perception [5]. Par la sagesse, on est éclairé sur la Voie [6]. L'existence spontanée, c'est du vide : [du point de vue de l'existence spontanée,] il n'y a point d'homme [7]. » Le roi demanda encore à Na-sien : « **Les hommes** disent qu'un homme est obtenu [que la personnalité humaine existe] [8]. Qu'est-ce que l'homme obtenu ? Maintenant l'œil voit des formes, l'oreille entend des sons, le nez sent des odeurs, la bouche connaît des saveurs, le corps connaît le rude et le moëlleux, l'esprit [9] connaît les choses du bien et du mal [10]. Où l'homme est-il obtenu ? » Na-sien demanda au roi : « A supposer [qu'il existe une entité personnelle appelée « homme », constituée par « une âme résidant dans le corps » [11], et] que cet « homme » puisse voir par les yeux [12], — si l'on arrache les prunelles, le [champ

---

(1) 人神. Tr. p. 86 : *viññāṇa*.

(2) 智. *Ib.* : *paññā*.

(3) 自然. *Ib.* : *bhūtasmiṃ jīvo*. 自然本性 traduit *prakṛti* ou *svabhāva* ; cf. *Mahāvyutpatti*, CCXLV, 1090-1091. Il s'agit donc, d'après la version chinoise, de l'existence non conditionnée par des causes antérieures, dont la négation forme l'objet même de notre ouvrage. On sait que le système Sāṅkhya place au contraire à l'origine des êtres un principe métaphysique, permanent et non conditionné, la *prakṛti*. Le *Ta tche tou louen*, k. 70, TT. XX, 4, 48[b], donne de ce système un exposé qui en montre bien l'opposition avec la doctrine du *Milindapañha* : « Il y a des gens qui cherchent la racine (l'origine) du monde et ne trouvent pas de commencement. Si l'on ne trouve pas le commencement, il n'y a ni milieu ni postériorité ; s'il n'y a ni milieu ni postériorité, il n'y a pas de monde. C'est pourquoi le monde doit avoir un commencement ; le commencement, c'est une limite... Il y a un *dharma* nommé *prakṛti* 世性, qu'on ne peut connaître par les cinq organes des sens, car il est très subtil. Dans la *prakṛti* naît d'abord la perception (覺 *vijñānanā*) ; la perception, c'est la conscience (識 *vijñāna*) des *skandha* intermédiaires (中陰, constituant l'existence intermédiaire entre une mort et une naissance, 中有 *antarabhava*) ; de la perception naît le moi (我 *ātman*) ; du moi naissent les cinq objets des sens, forme, son, odeur, saveur, chose touchée... Ainsi l'on parvient peu à peu du subtil au grossier... La *prakṛti* est un *dharma* permanent et ne provient de rien. Telle est la *prakṛti* dont traitent d'une façon développée les sūtras Sāṅkhya. »

(4) A : 生 ; B : 主, « préside à », sans doute fautif.

(5) 覺. Tr. p. 86 : *vijānanā*.

(6) 曉道. *Ib.* : *pajānanā*.

(7) 無有人. *Ib.* : *bhūtasmim jīvo na upalabbhati*. Cf. p. 137, n. 1.

(8) 得人.

(9) 志, *manas*.

(10) Fausse interprétation de *dhammā*, dont le sens est ici « objets du sens interne ».

(11) Cf. *supra*, p. 137.

(12) A : 如今合解用目視 ; B : 如令人能目自視. Textes corrompus. Il faut lire sans doute : 如令人能用目視.

du] regard sera-t-il reculé et élargi ? Si l'on agrandit les oreilles en les fendant, [le champ de] l'ouïe sera-t-il élargi ? Si l'on agrandit le nez en le coupant, sentira-t-on des odeurs plus nombreuses ? Si l'on agrandit la bouche en la coupant [1], connaîtra-t-on des saveurs plus nombreuses ? Si l'on dépèce la peau, connaîtra-t-on d'une façon plus étendue [2] le rude et le doux ? Quant à l'esprit [3], si on l'élimine en l'arrachant, les pensées abondantes seront-elles plus nombreuses ? » Le roi dit : « Non point [4]. »

CXIX. — Na-sien dit : « Ce que fit le Buddha est très difficile. Ce que connut le Buddha est très admirable. » Le roi demanda encore à Na-sien : « Que fit-il de très difficile et de très admirable ? » Na-sien dit : « Le Buddha fut capable [5] de connaître les choses invisibles [6] dans le ventre de l'homme [7] et de les analyser entièrement. Il fut capable d'analyser les choses de l'œil, les choses de l'oreille, les choses du nez, les choses de la bouche, les choses du corps, les choses de la destruction (?) [8], les choses du doute, les choses de la pensée, les choses de l'âme [9]. » Na-sien dit : « Un homme prend de l'eau de mer dans sa bouche. Peut-il reconnaître distinctement, dans l'eau qui est dans sa bouche, l'eau de telle source, de tel cours d'eau, de telle rivière ? » Le roi dit : « Toutes ces eaux sont réunies et confondues. Il est difficile de les reconnaître chacune séparément. » Na-sien dit : « Ce que fit le Buddha est très difficile. Il put reconnaître séparément *la saveur de toutes ces eaux. Or l'eau de mer est une chose visible, et cependant le roi est incapable d'y reconnaître distinctement les eaux de provenance diverse qui la composent.* Or l'âme de l'homme est invisible ; à l'intérieur du corps de l'homme, il y a six choses qui ne peuvent être vues. » Na-sien dit : « C'est ainsi que le Buddha les analysa : partant des pensées de l'esprit [10], il les ramena à ce que voit l'œil ; partant des pensées de l'esprit, il les ramena à ce qu'entend l'oreille ; partant des pensées de l'esprit, il les ramena à ce que sent le nez ; partant des pensées du cœur, il les ramena aux saveurs connues par la bouche ; partant des pensées de l'esprit, il les ramena à la douleur et au plaisir, au froid

---

(1) A : 吻口 ; B : 開口. Lire 刎 pour 吻.
(2) 信 lu *chen*, pour 伸.
(3) A : 志 ; B : 意. *Manas*.
(4) Par conséquent la personnalité et l'existence spontanée n'existent pas. Il y a ici une lacune.
(5) B : Le Buddha dit qu'il était capable...
(6) B : 目所見, fautif ; A : 目所不見.
(7) Les Chinois placent dans le ventre le siège de la sensibilité et de l'intelligence.
(8) 敗事, *pai che*. Il faudrait ici l'organe du sens interne (*manas*), pour compléter la liste des effets des six sensations, que le Buddha était capable de distinguer.
(9) 所念事 et 神事. *Cetanā* et *viññāna* ? Cf. *supra*, p. 143, n. 4, et p. 140, n. 7.
(10) 心念 = *ārammaṇa* ?

et au chaud, au rude et au doux, connus par le corps ; partant des pensées de l'esprit, il les ramena à l'objet [du sens interne] (1). [Toutes ces choses], le Buddha les connut entièrement et les analysa distinctement (2). » Le roi dit : « Excellent ! **Excellent** ! »

cxx. — Na-sien dit : « Voici déjà le milieu de la nuit. Je désire partir. » Alors le roi ordonna aux sujets de son entourage de prendre quatre pièces de cotonnade (3), de les tremper dans de l'huile de chènevis et de les porter en guise de torches : « Il faut reconduire Na-sien. Servez respectueusement Na-sien, comme vous me serviriez moi-même. » Les sujets de l'entourage dirent tous : « Nous recevons vos instructions. »

cxxi. — Le roi dit : « Que l'on trouve un maître pareil à Na-sien et un disciple se comportant comme moi, et la Voie serait bientôt atteinte. » A toutes les questions qu'avait posées le roi, Na-sien avait aussitôt répondu point par point ; le roi s'en réjouissait fort. Alors le roi fit sortir du trésor d'excellents vêtements, en fit disposer dix myriades et les offrit à Na-sien. Le roi dit à Na-sien : « Je désire que dorénavant Na-sien vienne chaque jour au palais avec huit cents *cha-men*, qu'ils s'y nourrissent (4), et que Na-sien prenne au roi tout

---

(1) 有所向, ici = *dharmā*. On a vu plus haut (p. 131 n. 8) un terme analogue rendre *āyatana*.

(2) Tout ce passage est d'une interprétation délicate. Le texte porte littéralement : « De la pensée du cœur, on arrive à ce que voit l'œil ; de la pensée du cœur, on arrive à ce qu'entend l'oreille », etc. 從心念至目所見, 從心念至耳所聽, etc. : ce qui pourrait s'entendre : « Du fait que l'esprit pense, il résulte que l'œil voit », etc. Ainsi l'objet de la sensation, ou la sensation elle-même, dépendraient de la seule pensée, en résulteraient, en procéderaient. Mais cette conception, tout idéaliste, serait contraire à la doctrine exposée dans l'ensemble du *Milindapañha* et en particulier dans le présent paragraphe, doctrine d'après laquelle la pensée, la conscience, l'âme sont essentiellement complexes ou « composés ». — La version pālie est rédigée comme suit (Tr. p. 87) : « [Le Buddha] énonça la distinction de ces *dhamma* immatériels, mentaux, procédant (*vattamāna* ; le *Visuddhimagga*, p. 438, et l *Atthasālinī*, p. 142 donnent *pavattamāna*) d'un seul *ārammaṇa*, en disant : ceci est le contact, ceci la sensation, ceci la recognition, ceci la volition, ceci la pensée. » *Ārammaṇa* peut désigner soit les six objets des sens, forme, son, etc., soit un objet de la pensée en général. D'après la version chinoise, il faut adopter le premier sens.

(3) *Tie pou* 氎布. Tr. p. 87 : *cattāri paṭākāni āṇattāni*. Rhys Davids traduit : « The four banners are ordered ». Le mot propre pour « bannière » est *patāka* ou *patākā* (rac. *pat*, « voler »), dont *paṭāka* n'est qu'une *varia lectio*. D'autre part, *paṭaka* signifie « étoffe de coton ». *Tie* désigne, soit des brocarts (persan *sībā* ? cf. Laufer, *Sino-iranica*, p. 489), soit des cotonnades (Chavannes, *Tou-kiue*, p. 102, n. 1) provenant de l'Asie centrale et occidentale : ce dernier sens peut seul convenir ici ; l'équivalence avec *paṭaka*, « cotonnade », ne laisse donc pas de doute. Dans le *Fan yu tsa ming* 梵語雜名, *tie* 氎 traduit *karpasa*, « coton ».

(4) Version pālie : « Je vous alloue huit cents repas. » Cf. p. 101, n. 2.

ce qu'il désirera *acquérir*. » Na-sien répondit au roi : « Je suis un homme de la Voie ; je n'ai aucun désir. » Le roi dit : « Il faut que Na-sien se sauvegarde ; il faut également qu'il me sauvegarde moi-même. » Na-sien dit : « Je dois me sauvegarder et sauvegarder le roi : que signifie cela ? » Le roi répondit : « Il est à craindre que les gens ne se livrent à des appréciations et à des commentaires, et n'appellent le roi un avare, [disant] : Na-sien a dissipé tous ses doutes de renard (1), mais le roi ne peut même pas lui faire un cadeau ; ou bien il est à craindre que les gens ne disent : Na-sien n'a pu dissiper les doutes de renard du roi ; c'est pourquoi le roi ne lui donne pas de récompense. » Le roi dit : « Si Na-sien accepte, j'en retirerai du bonheur ; et du même coup Na-sien sauvegardera sa réputation. »

CXXII. — Le roi dit : « De même qu'un lion, bien qu'il soit enfermé dans une cage d'or, nourrit sans cesse le désir et l'espoir de partir, de même moi que voici, bien qu'*étant roi et* résidant dans un palais royal, je ne suis point satisfait en mon esprit : je voudrais abandonner mon royaume et m'en aller étudier la Voie. »

CXXIII. — Le roi ayant fini de parler, Na-sien *se leva et* s'en retourna au monastère bouddhique. A peine fut-il parti que le roi pensa en son for intérieur : « Qu'ai-je demandé à Na-sien ? que m'a expliqué Na-sien ? » Le roi pensa : « De ce que j'ai demandé à Na-sien, il n'est rien sur quoi il n'ait éclairé mon esprit. » De retour au monastère bouddhique, Na-sien fit également cette réflexion : « Que m'a demandé le roi ? et moi, qu'ai-je répondu au roi ? » Na-sien pensa : « Ce que m'a demandé le roi, je le lui ai entièrement expliqué. » Et jusqu'à l'aube ils pensèrent à ces choses.

CXXIV. — Le lendemain Na-sien, vêtu du *kia-cha* [*kāṣāya*] et tenant le *po* [*pātra*], entra tout droit dans le palais, monta à l'édifice surélevé et s'assit. Le roi s'avança, salua Na-sien et s'assit à l'écart. Le roi dit à Na-sien : « A peine Na-sien fut-il parti que je pensai à part moi : en quels termes ai-je interrogé Na-sien, et en quels termes Na-sien m'a-t-il répondu ? Et je pensai encore : de ce que j'ai demandé à Na-sien, il n'est rien sur quoi Na-sien n'ait

---

(1) *Hou yi* 狐疑. Cette expression est d'un emploi fréquent chez les auteurs anciens. Cf. *Li sao*, ap. *Tch'ou ts'eu tsi tchou* 楚辭集注, éd. Hou-pei tch'ong wen chou kiu, k. 1, 10^b ; *Che ki*, k. 92, 6^b, 6 ; *Ts'ien Han chou*, k. 4, 3^b, 10. Les Chinois attribuent au renard un naturel défiant. Yen Che-Kou (glose au *Ts'ien Han chou*, *loc. cit.*) le montre traversant une rivière gelée : à chaque pas il écoute si la glace ne craque pas. Lou T'ien 陸佃 des Song, dans son *P'i ya* 埤雅, *éd. Ling-long chan kouan ts'ong chou*, k. 4, 6^b, veut même tirer de là une étymologie du mot *hou* (la défiance fait du renard 狐 un être isolé 孤).

éclairé mon esprit. Ces pensées m'ont réjoui et j'ai paisiblement dormi jusqu'à l'aube. » Na-sien dit : « Moi aussi, de retour au monastère, je fit cette réflexion : que m'a demandé le roi, et moi, qu'ai-je expliqué au roi ? Et je pensai encore : ce que m'a demandé le roi, je le lui ai aussitôt expliqué. Et je m'en suis réjoui jusqu'à l'aube. »

Ayant fini de parler, Na-sien désira partir. Alors le roi se leva et salua Na-sien.

APPENDICES

I. — SUR LES ÉDITIONS IMPRIMÉES DU CANON CHINOIS.

Nos connaissances sur ce sujet, déjà traité par MM. Nanjō (*Catalogue*, Introduction, p. XXII-XXVIII) et Maitre (*BEFEO*, II, 341-351), ont été renouvelées par de récentes publications japonaises. La présente notice est elle-même provisoire, faute, pour une part, d'avoir pu consulter des documents n'existant qu'en Chine et au Japon ; pour la même raison, il n'y sera question ni des éditions chinoises des Ming et des Ts'ing ni des éditions japonaises (¹).

I. — Éditions chinoises des Song et des Yuan.

1. — *Édition du Sseu-tch'ouan* (蜀本).

D'après le *Fo tsou t'ong ki* 佛祖統紀 de Tche-p'an 志磐 (1269) (k. 43, TT. XXXV, 9, 96ª), Kao P'in 高品 et Tchang Ts'ong-sin 張從心 reçurent de T'ai-tsou des Song, en 971, l'ordre de se rendre à Yi tcheou 益州 (Tch'eng-tou au Sseu-tch'ouan) pour y faire graver une édition du Canon ; le travail fut terminé et les planches présentées à T'ai-tsong en 983 (*ib.* 98ª). *Le Fo tsou li tai t'ong tsai* 佛祖歷代通載 de Nien-tch'ang 念常 (ca. 1344) (k. 26, TT. XXXV, 11, 1ᵇ) et le *Che che ki kou lio* 釋氏稽古略 de Kio-ngan 覺岸 (peu avant 1354) (k. 4, TKS, B, 乙, VI, 1, 50ᵇ 上) (²) disent seulement qu'en 972 ordre fut donné de graver le Canon ; les planches auraient atteint le nombre de 130.000. Le *Che che ki kou lio* ajoute : « Depuis que l'empereur avait pacifié avec ses armées les divers états, il avait fait exécuter l'une après l'autre plusieurs copies du Canon en caractères d'or et d'argent. » En effet le *fou* de Tch'eng-tou 成都府 avait reçu en 968 l'ordre de faire copier le Canon en caractères d'or et d'argent, puis en 971 en caractères d'or (³). Un exemplaire imprimé du k. 19 du *Fo pen hing tsi hing* (Nj. 680), conservé au Nanzen-ji 南禪寺 de Kyōto, porte ce colophon : « Gravé par ordre impérial la 7ᵉ année *t'ien-*

(¹) Lo Tchen-yu 羅振玉 a publié en 1920 une *Etude sur les éditions du Canon bouddhique imprimées sous les Song et les Yuan*, à laquelle je n'ai pas eu accès. Cf. *T'oung pao*, 1923, p. 332.

(²) Cet ouvrage se réfère au *Pei chan lou wai sin p'ien* 北山錄外信篇. Quelques anecdotes bouddhiques sont incorporées sous le titre de *Pei chan lou* au k. 32 du *Chouo feou*, sans nom d'auteur ; Chen-tsong (des Song, 1068-1085) y est mentionné.

(³) *Fo tsou li tai t'ong tsai* et *Che che ki kou lio*, *loc. cit.*

pao » (974) ; d'après un colophon additionnel imprimé dans un cartouche, les planches du Canon (大藏經板) (1) avaient été données par l'empereur, en septembre 1071, au Cheng-cheou tch'an yuan 聖壽禪院 du Hien-cheng sseu 顯聖寺 afin d'en tirer des exemplaires (2).

---

(1) 大藏經. — 大藏, 藏經, désignent le Canon bouddhique beaucoup plus fréquemment que 三藏, « Tripiṭaka ». Le Canon chinois ayant toujours compris des sections supplémentaires aux Trois Corbeilles, ce dernier terme n'est jamais devenu courant ; j'éviterai donc de l'employer. Il est d'ailleurs douteux que 藏 soit une traduction littérale de Piṭaka. Yuan Yuan 阮元, se référant notamment au *Tcheou li*, trad. Biot, I, p. 60, soutenait que les bouddhistes et les taoïstes ont emprunté ce terme, avec le sens soit de « conserver les écritures », soit de « bibliothèque », à l'antiquité classique (notice citée par Ting Chen 丁申, *Wou-lin ts'ang chou lou* 武林藏書錄, k. 上, 33^a, dans *Wou-lin tchang kou ts'ong pien*, XXIV).

(2) *Bukkyō daijii*, t. III (1922), p. 3187-3190, art. *daizōkyō* ; planche, *ib.* fig. 1. Cet ouvrage ajoute que l'édition du Sseu-tch'ouan aurait compté 5048 k., comme le Canon de 730 catalogué par Tche-cheng; la même information est donnée dans l'*Encyclopædia japonica*, vol. VI (1912), p. 557-563, art. *daizōkyō* (signé Tokiwa Daijō 常盤大定), et dans la liste chronologique des catalogues du Canon, dressée dans l'Introduction du Catalogue de TKS 大日本續藏經目錄, 26^a. Elle est peut-être tirée des notices sur *L'origine de l'impression du Canon*, 刻藏緣起, incluses dans le premier volume de l'édition des Ming dite de Mi-tsang 密藏 (cf. le catalogue de cette édition, Nj. 1662, TT. XXXVIII, 8, 109^b, 2, et *Daijii*, p. 3187, *infra* ; ce sont sans doute les mêmes notices que Nanjō, p. XXIII, n. 1, mentionne sous le titre de 刻藏緣叙 comme existant à la bibliothèque de l'India Office), dont je ne dispose pas. Il est toutefois certain qu'environ 140 ouvrages en 345 k., traduits de 730 à 799, furent reconnus comme canoniques à Lo-yang à cette dernière date (*Tcheng-yuan lou*, k. 29, TT. XXXVIII, 7, 86^a, 5 et k. 1, *ib.* 6, 1^a, 12-13 ; le total des ouvrages est faux ; Heng-ngan le corrige dans son catalogue, TT. XXXVIII, 7, 102^b, 7) et l'étaient encore sous les Cinq Dynasties, à Nankin, ainsi que l'atteste Heng-ngan en 945-946. A la même époque K'o-hong, pour compiler son glossaire, se servit d'un Canon identique à celui de 730 (cf. TT. XXXIX, 1, 1^b), c'est-à-dire comprenant environ 5048 et non 5380 k. ; mais il prend soin de nous avertir (*ib.*) que les ouvrages dont il s'occupe sont ceux du *K'ai-yuan lou* ; peut-être renonça-t-il délibérément à gloser les nouvelles versions du VIIIe siècle, relevant pour la plupart de l'école tantrique d'Amoghavajra. Peut-être même cette exclusion resta-t-elle assez générale sous les premiers Song ; au XIe siècle, Wang Ngan-che vit encore dans l'actuel Kiang-sou, à Tchen-tcheou 眞州 et à Lien-chouei 漣水 (Yi-tcheng 儀徵 et Ngan-tong 安東 des Ts'ing) des exemplaires du Canon comprenant 5048 k. (cf. *Wang Lin-tch'ouan tsi* 王臨川集, éd. 水杯仙館, k. 83, 8^b et 13^a). Le même chiffre est donné dans une inscription du XIIe siècle relative à l'aménagement d'une bibliothèque tournante au Tchö-kiang (*JA.* 1915, II, p. 308). D'après le *Fo tsou t'ong ki*, k. 43, 95^b, le religieux Wen-cheng 文勝 fut chargé en 967 de compiler un *Répertoire du Canon par ordre de paquets* 大藏經隨函索隱, en 660 k. Le *Wen hien t'ong k'ao* (éd. 1859, k. 226, 6^b) nomme l'auteur Yun-cheng 雲勝 et ajoute que lorsqu'il présenta son ouvrage, au début de l'ère *hien-p'ing* (998-1003), l'empereur lui ordonna « de rechercher tous les textes sacrés postérieurs à l'ère *tcheng-yuan* et non encore inclus dans le Canon, de les ajouter (dans son répertoire), et de le faire graver ». Il résulterait de là que le Canon dont se servit Wen-cheng ou Yun-cheng entre 967 et 998 comprenait déjà les textes traduits ou composés de 730 à 799.

Le *Bukkyō dai nempyō* 佛教大年表 de Mochizuki Shinkō 望月信亨 rapporte qu'on aurait imprimé le Canon au K'ai-yuan sseu 開元寺 de Wou tcheou 婺州 au début de la 1re année *tche-tao* (995), et renvoie au k. 6 du *Wou-yi sin tsi* 武夷新集 de Yang Yi 楊億, dont je ne dispose pas (1). Wou tcheou correspondait sous les Song à l'actuel Kin-houa fou 金華府 du Tchö-kiang. Or ni le *Tchö-kiang t'ong tche* (éd. 1812), ni le *Kin-houa fou tche* (éd. 1909) n'indiquent qu'il ait jamais existé de K'ai-yuan sseu dans cette circonscription. Mais on sait qu'en 738 (26e année *k'ai-yuan*) Hiuan-tsong donna l'ordre de fonder des K'ai-yuan sseu dans tous les principaux centres administratifs de l'empire ; on se borna généralement à donner à un monastère déjà existant le nom prescrit : tel fut le cas, par exemple, pour le Kai-yuan sseu de Fou-tcheou (*Fou-tcheou fou tche*, éd. 1754, k. 16, 1b). Ce fait et cette date sont bien connus et il y est couramment fait allusion dans les monographies locales et même dans les guides modernes. Je n'ai rien trouvé à leur sujet, sous l'année 738, ni dans les annales principales des *T'ang chou* ni dans le *Tseu tche t'ong kien* ; mais un passage des annales principales du règne de Hiuan-tsong, dans le *Kieou T'ang chou*, k. 9, 5a, montre qu'il existait, peu après 738, des K'ai-yuan sseu dans tous les *tcheou* 州 et les *kiun* 郡 : « (Au 4e mois de la 3e année *t'ien-pao* = mais 744), il fut ordonné que dans les deux capitales et dans les *tcheou* et les *kiun* de tout l'empire on fondît, avec des matériaux appartenant à l'Etat (取官物), une statue de « vénérable céleste » (天尊) et une statue de Buddha, et qu'on les déposât dans les K'ai-yuan kouan et les K'ai-yuan sseu. » On lit d'autre part dans le *Che che t'ong kien* 釋氏通鑑, chronologie bouddhique (de 1027 a. C à 960 p. C.) composée à la fin des Song, sur le modèle du *Tseu tche t'ong kien*, par le religieux Pen-kio 本覺 (préface de 1270) (TKS, B, 乙, IV, 5, 468a-b) : « (En 738), ordre fut donné d'établir dans chacun des *tcheou* et des *kiun* de l'empire un grand monastère appelé, du nom de l'ère, K'ai-yuan sseu... (En 744), ordre fut donné aux K'ai-yuan sseu et aux (K'ai-yuan) kouan de fondre en bronze doré des images de l'Empereur (御容), coiffé de la cape taoïque, vêtu comme un religieux bouddhiste et chaussé comme un lettré confucianiste ; l'empereur en composa lui-même un éloge. » Enfin le *Fo tsou t'ong ki* dit (TT. XXXV, 9, 79b-80a) : « (En 738), ordre fut donné d'établir dans tous les *kiun* de l'empire un Long-hing sseu 龍興寺 et un K'ai-yuan sseu. . . (En 744), ordre fut donné de fondre dans les K'ai-yuan sseu de tous les *kiun* une statue de Buddha en bronze doré, avec un corps pareil à celui de l'empereur. » — « Long-hing sseu » est manifestement une pieuse fraude pour « K'ai-yuan kouan » ; sans chercher plus loin, la monographie de Fou-tcheou (*loc. cit.*) nous apprend que Long-hing sseu était justement le nom porté par le monastère même auquel fut donné en 738 celui de

---

(1) Yang Yi, app. Ta-nien 大年, originaire de P'ou-tch'eng 浦城 au Fou-kien, vécut de 974 à 1020 (*Song che*, k. 305, 1a-3a, où pour 57 ans, âge auquel il mourut, il faut lire 47 ans ; cf. *Song che*, *ib* 1a, 6-7 et Ts'ien Ta-hin, *Yi nien lou* 疑年錄, k. 2) ; il fut historiographe officiel (cf. le k. 22 du *T'ong kien tch'ang pien ki che pen mo*) et l'un des compilateurs de *Ts'ö fou yuan kouei*, mais en même temps s'intéressa vivement aux études bouddhiques ; une notice lui est consacrée dans le *Kiu che tchouan* 居士傳, recueil de biographies des laïques célèbres, compilé par P'ong Tsi-ts'ing 彭際清 entre 1770 et 1775 (TKS, B, 乙, XXII, 5, 433-434). Le *Wou-yi sin tsi* est la seule de ses nombreuses collections littéraires qui nous soit parvenue (*Sseu k'ou tsong mou*, k. 152) ; Wou-yi est le nom d'une montagne proche de P'ou-tch'eng.

l'ère *K'ai-yuan* ; et de fait nous savons par le *Kieou T'ang chou*, k. 7, 4[b], 7, que le nom de Long-hing fut imposé à certains monastères bouddhiques et taoïques en 686. Ce flagrant délit nous incline à préférer au *Fo tsou t'ong ki*, où il n'est question que de *kiun*, les autres textes qui y joignent les *tcheou*. Or Kin-houa hien était sous les T'ang le chef-lieu du *tcheou* de Wou 婺 州 (Li Tchao-lo, *Dict. de géogr. hist.*, k. 15). On y fonda donc un K'ai-yuan sseu, qui pouvait subsister à l'époque de Yang Yi. Il faudrait ainsi admettre qu'une dizaine d'années après leur gravure les planches du Canon avaient traversé la Chine et se trouvaient au Tchö-kiang.

2. — *Editions de Fou-tcheou* (福 州 本) ou du Fou-kien (閩 本).

A. — Edition du Tong-tch'an sseu 東 禪 寺 (1). Des planches pour l'impression de 564 volumes (帙 « liasses, paquets » pliés en paravent, ou 函, « enveloppes, boîtes » les contenant), cotés de 天 à 勿 et comprenant 6087 chapitres (卷), furent gravées par les religieux de ce monastère de 1080 à 1104. Les caractères s'étant effacés, elles furent remises en état en 1156. En 1172, on y ajouta sur ordre impérial le *Cheou-leng yen king yi hai* 首 楞 嚴 經 義 海 composé en 1165 par Hien-houei 咸 輝 (Nj. 1588) (3 vol., 30 chap.), puis en 1176 une section d'ouvrages de l'école T'ien-t'ai (2) ; on atteignit ainsi un total de 595 volumes et 6434 chapitres.

B. — Edition du K'ai-yuan sseu 開 元 寺 (3). Les planches de 564 volumes furent gravées dans ce monastère pendant la première moitié du XII[e] siècle (4). En 1172, on

(1) Pour *tch'an* 禪, l'*Enc. jap.* écrit *tsien* 漸 ; c'est une confusion due au fait que ces caractères se lisent tous deux *zen* au Japon. Le *Fou-tcheou fou tche* (éd. 1754, k. 16, 8[a-b]) cite le passage suivant du *San chan tche* 三 山 志, ouvrage sur Fou-tcheou composé par Leang K'o-kia 梁 克 家 en 1182 (cf. sur cet ouvrage *Fou-tcheou fou tche*, k. 首, 1[a] et k. 76, 1[a-b]) : « La 8[e] année *ta-tchong-siang-fou* (1015), (l'empereur) donna (à ce monastère) le nom de Tong-tch'an sseu 東 禪 寺... Il y a (dans ce monastère) un Canon. Note : ... Il y a les planches d'un Canon ; elles furent fabriquées sur les instances du vice-président de mini tère Tch'en Sseu 陳 賜 ; il y a son portrait peint. » D'après le *Daijii*, ce ne fut pas un fonctionnaire, mais le supérieur même du Tong-tch'an sseu qui prit l'initiative de la gravure et organisa une collecte pour obtenir les fonds nécessaires. Le *Fou-kien t'ong tche* (éd. 1866, k. 264, 2[a]) mentionne l'offre du Canon à l'empereur en 1103 et l'existence de planches dans le monastère.

On sait que jusqu'à la fin des Ming toutes les éditions du Canon furent pliées en paravent, le format ordinaire des ouvrages profanes, en « fascicules carrés » (方 冊), n'étant utilisé que pour des éditions partielles.

(2) Cf. *Fo tsou li tai t'ong tsai*, k. 27, TT. XXXV, 11, 29[b]. L'empereur avait autorisé dès 1024 l'inclusion dans le Canon des textes de l'école T'ien-t'ai ; Tsouen-che 遵 式, surnommé Ts'eu-yun 慈 雲, résidant alors au T'ien-tchou sseu 天 竺 寺 de Hang-tcheou, en avait composé un *Catalogue par ordre de volumes* (教 藏 隨 函 目 錄), avec des notices analytiques sur chaque ouvrage (*Fo tsou t'ong ki*, k. 10, 78[a] et k. 45, 104[a] ; *Fo tsou li tai t'ong tsai*, k. 27, 6[a], datant ces faits de 1026).

(3) Il n'est pas question de cette édition dans les monographies locales. On y lit seulement qu'en 901 ou 923-924 Wang Chen-tche 王 審 知 (862-925, fonctionnaire militaire à Fou-tcheou dès 898, cf. *Fou-tcheou fou tche*, k. 27, 12[b]-14[a] et k. 28, 6[a]) fit exécuter au K'ai-yuan sseu une ou quatre copies du Canon en caractères d'or et d'argent, comprenant 5048 k. (*Fou-kien t'ong tche*, k. 264, 3[b] et k. 38, 17[b] ; *Fou-tcheou fou tche*, k. 16, 1[b]-2[a] et k. 73, 3[b]).

(4) D'après l'*Enc. jap.*, de 1112 à 1148 ; d'après le *Daijii*, de 1115 à 1150.

y ajouta une section d'ouvrages de l'école Dhyāna (3 vol.) ; le total fut de 567 volumes et 6117 chapitres.

Des exemplaires du Canon de Fou-tcheou, où les éditions des deux monastères se complètent l'une l'autre, sont conservés dans la Bibliothèque du Palais, a Tōkyō (1), et au Chion-in 智恩院 de Kyōto (2).

3. — *Edition de Hou-tcheou* (湖州本), ou du Tchō-kiang (浙本), ou du Sseu k'i (思溪本).

Deux exemplaires de cette édition, comprenant 548 volumes et environ 5900 chapitres (3), sont conservés au Japon, l'un au Kita-in 喜多院 de Kawagoe 川越 (province de Musashi 武藏), l'autre au Zōjō-ji 增上寺 de Tōkyō. Dans ce dernier on relève, outre la date de 1132 figurant également dans le premier, celles de 1239 et 1250 ; c'est cet exemplaire qu'utilisèrent comme « édition des Song » les rééditeurs de Tōkyō (4).

4. — *Edition de Hang-tcheou* (杭州本).

Elle fut gravée dans la première décade de la dynastie mongole (5) au Ta P'ou-ning sseu du Nan chan, siège de la secte du Nuage blanc, dans la sous-préfecture de

(1) Cf. 帝室和漢圖書目錄, éd. du 圖書寮, 1916, p. 200, d'après lequel cet exemplaire aurait été gravé entre 1078-1086 et 1241-1253 et occuperait 5500 volumes (帖) et autant de fascicules (册). Cet exemplaire se trouvait naguère à la Bibliothèque du Cabinet ; cf. 内閣文庫圖書目錄, éd. 1889-1890, citée par Maitre, p. 342, n. 1. Il n'est plus porté au catalogue des livres existant dans cette bibliothèque en février 1914 (内閣文庫圖書第二部漢書目錄, éd. du 行政學會, section des ouvrages bouddhiques, p. 300). Ces deux catalogues récents m'ont été obligeamment communiqués par M. Aurousseau.

(2) *Enc. jap.* et *Daijii*, *loc. cit.*, auxquels sont empruntés les chiffres et les dates donnés ci-dessus. Les chiffres du Cat. de TKS. paraissent erronés.

(3) *Enc. jap.* et *Daijii* : 5918 ; Suiten : 5916 ; Introduction du Catalogue de TT (大日本校訂縮刻大藏經緣起), 6^{a} : 5714 ; Introd. du Cat. de TKS : 6347.

(4) Sur la date de la gravure et le nom du monastère où elle fut exécutée, les documents dont je dispose sont contradictoires ; il serait nécessaire d'examiner les exemplaires mêmes. Le catalogue de TT., d'après l'exemplaire de Tōkyō, dit que la gravure fut exécutée en 1239 au Fa-pao-ts'eu-fou sseu 法寶資福寺 du Ngan-k'i tcheou 安吉州 ; de fait, le *tcheou* de Hou porta le nom de Ngan-k'i pendant les dernières années des Song, dès 1225 (cf. *Song che*, k. 88, 1^{b}). Suiten (sur lequel voir Maitre, p. 350), décrivant le même exemplaire, donne la même date et dit que la gravure fut faite au Fa-pao sseu du Hou-tcheou lou 湖州路 ; mais Hou-tcheou ne devint un *lou* que sous les Yuan ; sous les Song, c'était un *tcheou* (*Song che, ib.* 1^{a}). D'après le *Daijii*, la gravure fut entreprise en 1132 par suite du vœu d'un fonctionnaire retiré au Sseu k'i, dans le village de Song-t'ing 松亭, Kouei-ngan hien 歸安縣, Hou tcheou ; mais on ne saurait dans quel monastère eut lieu la gravure, et le Fa-pao sseu ne serait connu que par tradition. Un Fa-pao tch'an yuan 法寶禪院 fut fondé en 1119-1125 dans la vallée du Sseu k'i, située dans la sous-préfecture de Kouei-ngan, à 35 *li* au Sud-Est dela ville de Hou-tcheou (*T'ou chou tsi tch'eng*, VI, k. 967, Hou-tcheou fou, 祠廟考, 6^{a} et 山川考, 5^{b} ; cf. *Tchō-kiang t'ong tche*, k. 12, 17^{b}).

(5) Suiten : 1277-1293 ; *Enc. jap.* : 1278-1289 ; *Daijii* : dès 1276 ; Cat. de TKS : dès 1281 ; le Cat. de TT. donne une date impossible.

Yu-hang, préfecture (1) de Hang-tcheou (杭州路餘杭縣白雲宗南山大普寧寺). Un catalogue en 4 k. en fut publié en 1299 par le religieux Jou-jong 如瑩, du même monastère (2). Cette édition est basée sur celle de Hou-tcheou, avec d'insignifiantes modifications (3) ; à ces 548 volumes furent ajoutés le *Tsong king lou* 宗鏡錄 en 100 chapitres, de Yen-cheou 延壽 des Song (Nj. 1489) (10 volumes) (4), une section d'ouvrages tantriques (28 volumes) (5), enfin un volume contenant, d'une part cinq ouvrages tantriques traduits par un disciple de 'P'ags-pa, Cha-lo-pa 沙囉巴 († 1314) (6), de l'autre le *Tch'ou hio ki* 初學記 et le *Tcheng hing tsi* 正行集 de Ts'ing-kio 清覺, fondateur de la secte du Nuage blanc (7) ; elle comprit ainsi

---

(1) Le *lou* des Yuan équivalait approximativement au *fou* des Ts'ing.

(2) Il est incorporé dans TT. XXXVIII, 8, 96-108. C'est d'après le titre de ce catalogue (杭州路 etc... 寺大藏經目錄) que j'ai indiqué le nom et le site du monastère.

(3) Trois œuvres de T'ai-tsong des Song (976-997), le *Pi tsang ts'iuan* 秘藏詮, le *Siao yao yong* 逍遙詠 et le *Yuan che* 緣識 (reproduites dans TT. XXXVII, 9-10, d'après les éditions de Corée et des Song ; dans cette dernière, elles occupent les volumes 振 511 à 世 513 ; cf. le catalogue de TT, 82[b]) furent remplacées par le *King-tö tch'ouan teng lou* 景德傳燈錄 présenté par Tao-yuan 道原 en 1006 (Nj. 1524 ; reproduit dans TT. XXXII, 5-6, d'après les éditions des Yuan et des Ming ; dans la première, il occupe également les volumes 511 à 513 ; cf. *ib.* 80[a]). Jou-jong dit dans sa préface : « C'est l'édition du Tchö (-kiang), du Sseu k'i, qui a maintenant été gravée dans mon monastère » (今思溪浙本是本寺所刊). En examinant le Catalogue de TT, en constate en effet que pour les volumes 天 1 à 合 548 les éditions des Song et des Yuan sont identiques.

(4) Reproduit dans TT. XXXV, 1-4, d'après les éditions des Yuan (vol. 濟 549 à 感 558) et des Ming.

(5) Cette section n'est pas inventoriée par Jou-jong : elle formait, dit-il (107[b], 17), l'objet d'un catalogue séparé. Elle ne doit pas figurer non plus dans l'exemplaire du Zōjō-ji, car aucun texte n'en est reproduit dans TT.

(6) Reproduits dans TT. XXVII, 6, 12 et 13, d'après le volume 約 587 de l'édition des Yuan.

(7) Ces deux opuscules sont reproduits dans TKS, B, XVII, 5, 444[a]-455[b]. Ils furent gravés postérieurement au reste du Canon. Le premier, commenté par Tao-ngan, « descendant par filiation (religieuse du fondateur) du Ta P'ou-ning sseu du Nan chan » (南山大普寧寺嗣孫道安), est précédé d'une préface de 1313 où le fonctionnaire Tchao Mong-t'iao 趙孟頫 dit qu'il fut présenté, par « le chef de la secte du Nuage blanc, Ming-jen », 白雲宗主明仁, à l'empereur qui ordonna de l'incorporer dans le Canon. Le *Tcheng hing tsi* est suivi d'une notice de 1313, signée du même Ming-jen ; il déclare que la secte du Nuage blanc reçut en 1312, par décret impérial, l'ordre d'incorporer dans le Canon trois ouvrages, dont le *Tch'ou hio ki* ; Ming-jen les fit alors graver au Ta Ts'eu-yin sseu 大慈隱寺. Ming-jen, dont le nom de famille était Chen 沈, remplissait effectivement en 1319-1320, d'après le *Yuan che* (cité par Pelliot, *BEFEO*, IV, 439-440), les fonctions d'administrateur de la secte du Nuage blanc ; il fut jugé à cette date pour actes contraires à la loi. Ce fut d'autre part Tao-ngan qui, en qualité de supérieur du Ta P'ou-ning sseu, dirigea la gravure du Canon (*Enc jap.* et *Daijii*, *loc. cit.*). Il est curieux de constater qu'au début de la dynastie mongole la secte du Nuage blanc, condamnée plus tard comme hérétique, était assez puissante et riche pour éditer le Canon. L'histoire de cette secte a été étudiée par M. Pelliot (*BEFEO*, III, 311-317 et IV, 437-440), qui ne disposait, pour l'époque

587 volumes (1). Des exemplaires en sont conservés au Zensō-ji (ou Asakusa-dera) 淺草寺 et au Zōjō-ji de Tōkyō ; ce dernier est l'« édition des Yuan » du Canon de Tōkyō (2).

5. — *Édition de Sou-tcheou*, dite de Tsi-cha (磧砂本).

La gravure d'un Canon aurait été entreprise vers 1301 au Tsi-cha Yen-cheng sseu 磧砂延聖寺 du P'ing-kiang lou 平江路 (Sou-tcheou fou du Kiang-sou) (3) et poursuivie en 1306 sous la direction de Kouan Tchou-pa 管主八, Wou K'o-ki 吳克己 et autres ; on ignore si elle fut terminée. Cette édition est perdue (4).

* * *

Suiten emprunte à l'introduction de l'édition des Ming (5) une tradition d'après laquelle plus de vingt éditions du Canon, tant officielles que privées, auraient été gravées sous les Song et les Yuan. Même en comptant celles des K'i-tan et de Corée, ce chiffre est sans doute exagéré ; il n'en est pas moins possible que notre liste de cinq éditions chinoises soit incomplète.

Les souverains des Song septentrionaux se préoccupèrent de faire tenir à jour la bibliographie du Canon bouddhique. On a vu plus haut (p. 182, n. 2) que, dès le début de la dynastie, un religieux reçut l'ordre d'en préparer un répertoire, auquel furent portés ultérieurement les ouvrages parus depuis le commencement du IXe siècle. Un décret de 1011 ordonna à Tchao Ngan-jen 趙安人, « fonctionnaire chargé de

---

des Song, que des textes du *Fo tsou t'ong ki* ; ces textes sont tous extraits, avec quelques abréviations, du *Che men tcheng t'ong* 釋門正統, TKS, B, 乙, III, 5, 412b-413a, compilé par Wou K'o-ki 吳克己 (1140-1214 ; cf *Che men tcheng t'ong*, 447a 上, et *Fo tsou t'ong ki*, k. 17, 102a) à la fin de sa vie, en l'ère *kia-ting* (1208-1224) (cf. *Fo tsou t'ong ki*, préliminaires, 15a), donc entre 1208 et 1214, et complété par Tsong-kien 宗鑑 en 1233 (la gravure fut terminée à cette date, voir la postface du *Che men tcheng t'ong*) ; sur les origines de la secte, le document le plus important est la notice du *Che che ki kou lio* (TKS, B, 乙, VI, 1, k. 4, 76b-77a). — L'imprimerie du Ta P'ou-ning sseu fonctionnait encore en 1335 ; cf. Chavannes, *T'oung pao*, 1904, p. 426 — 436.

(1) Nombre de chapitres : 6017 d'après Suiten (soit les 5916 chap. de l'éd. de Hou-tcheou plus les 100 chap. du *Tsong king lou*) ; cat. de TT : 5397 ; cat. de TKS : 5458 ; ces derniers chiffres, inférieurs à ceux de l'édition de Hou-tcheou, sont impossibles.

(2) *Enc. jap.* et *Daijii*, *loc. cit.* Ces deux ouvrages rapportent une tradition d'après laquelle Khubilai (1264-1294) aurait fait imprimer et distribuer aux peuples tributaires 36 exemplaires de cette édition ; je n'ai pu en déterminer la source.

(3) Ce monastère fut fondé en 1165-1173 sur un îlot (d'où le premier nom *Tsi-cha*, « banc de sable ») du lac Tch'en 陳湖, au Sud-Est de Sou-tcheou ; incendié en 1258, il fut reconstruit une dizaine d'années plus tard et se ruina définitivement à la fin des Ming. Il s'y trouvait un 藏經坊, c'est-à-dire soit un « dépôt du Tripiṭaka », soit un « atelier (d'impression) du Tripiṭaka », dans lequel, d'après la tradition, les oiseaux n'osaient pénétrer (*Sou-tcheou fou tche*, éd. 1883, k. 42, 31b-32a).

(4) *Enc. jap.* et *Daijii*, *loc. cit.*, dont la source m'échappe ; le *Daijii* renvoie à une notice datée de 1310, qui figurerait à la fin du *Mahāvibhāṣā-çāstra* (Nj. 1263) ; elle n'est pas reproduite dans TT.

(5) Cf. Nanjō, p. xxxiii, et *Daijii*, *loc. cit.*

mettre au net le texte des traductions de livres sacrés » (1), de compiler un nouveau catalogue : en 1013, l'empereur l'intitula *Catalogue du Joyau de la Loi, de l'ère ta-tchong-siang-fou* (1008-1016), 大中祥符法寶錄, et l'honora d'une préface ; l'ouvrage, en 21 ou 22 chapitres, fut achevé en 1015, avec la collaboration de Yang Yi 楊億, du religieux Wei-tsing 惟淨 et d'autres (2). Le même Wei-tsing présenta en 1027 un *Catalogue de la Doctrine de Çākya, de l'ère t'ien-cheng* (1023-1032), 天聖釋教錄, en 2 volumes (3). En 1037, Yen-tsong rédigea la préface d'un *Catalogue du Joyau de la Loi, de l'ère king-yeou*, 景祐法寶錄, compilé par les fonctionnaires Lu Yi-kien 呂夷簡 et Song Cheou 宋綬 (4). En dehors de ces catalogues spéciaux, les historiographes enregistrèrent les nouvelles publications bouddhiques dans leurs « monographies » successives (5). Enfin des œuvres bibliographiques furent composées à titre privé par des érudits laïques, comme *l'Index du Joyau de la Loi de la Sainte doctrine du grand Piṭaka*, 大藏聖教法寶標目, de Wang Kou

---

(1) 譯經調文官. Sur cette fonction, créée en 982, cf. *Fo tsou t'ong ki*, années 982 et 1021 (k. 43, 97^b et k. 44, 103^b) ; elle était remplie par de hauts dignitaires laïques, des académiciens, etc.

(2) *Siu tseu tche t'ong kien tch'ang pien* 續資治通鑑長編 (1174), k. 81, 9^a ; *Houang [Song] tch'ao lei yuan* 皇[宋]朝類苑, cité ap. *Che che ki kou lio*, k. 4, TKS. 53^b ; *Song san tch'ao yi wen tche* 宋三朝藝文志, cité ap. *Wen hien t'ong k'ao*, k. 226, 6^b ; *Fo tsou t'ong ki*, k. 43, 96^a ; *Tche-yuan lou*, k. 10, TT. XXXVIII, 8, 80^a et k. 1, 44^b. Il n'est pas exact, comme le prétend cette dernière source, qu'aucune traduction n'ait été exécutée de 789 à 982 : Fa-t'ien 法天 commença ses travaux en 973 ; cf. Nj., app. II, n° 159, et *Fo tsou t'ong ki*, k. 43, 96^a. Nanjō se trompe par contre en disant que Fa-t'ien fut appelé Fa-hien 法賢 dès 982 ; il ne reçut ce titre qu'en 985 (*Fo tsou t'ong ki, ib.* 98^b, 15-16).

(3) *Fo tsou t'ong ki*, k. 45, 104^b.

(4) *Fo tsou t'ong ki, ib.* 105^a ; *Tche-yuan lou, loc. cit.* Tchao Ngan-jen et Yang Yi furent parmi les principaux rédacteurs des annales de T'ai-tsou et de T'ai-tsong (960-997), compilées de 1007 à 1016 ; Lu Yi-kien et Song Cheou, parmi ceux des annales de Tchen-tsong (998-1022), compilées de 1027 à 1030, avec des monographies 志 et des biographies 傳 relatives aux règnes de T'ai-tsou et de T'ai-tsong. Voir l'article intitulé 修國史 du *T'ong kien tch'ang pien ki che pen mo* 通鑑長編紀事本末 (1255), k. 32, 2^a-3^b. Lu Yi-kien fut, avant Wang Ngan-che, un des chefs du parti réformiste, dans la « querelle des anciens et des modernes » qui divisa la Chine à cette époque. Le fait que des lettrés aussi haut placés furent chargés de travaux relatifs au Canon montre quelle importance prit le renouveau bouddhique provoqué par les premiers souverains Song, avant le triomphe de l'école de Tchou Hi.

(5) Le *Wen hien t'ong k'ao*, k. 226, 6^b sq., tire ses renseignements : 1° sur les ouvrages canoniques traduits ou composés jusqu'à la fin de l'ère *t'ien-hi* (1017-1022), du *Song san tch'ao yi wen tche* ; 2° sur les biographies, ouvrages de *dhyāna*, de discipline, etc. plus ou moins mêlés d'allusions profanes, du *Song san tch'ao tche* 宋三朝志, du *Song leang* 兩 *tch'ao tche*, du *Song sseu* 四 *tch'ao tche* et du *Song tchong hing* 中興 *tche*. Le premier titre s'applique à une monographie portant sur les règnes de T'ai-tsou, T'ai-tsong et Tchen-tsong (960-1022) ; le deuxième, de Jen-tsong et Ying-tsong (1023-1067) (cf. l'art. 修兩朝國史 du *T'ong kien tch'ang pien ki che pen mo*, k. 81) ; le troisième, de Chen-tsong, Tchö-tsong, Houei-tsong et K'in-tsong (1068-1127) ; le quatrième (*tchong-hing* désigne l'époque des Song du Sud, 1127-1279), de Kao-tsong,

王古, publié en 1105 (1). Tous ces catalogues sont perdus, sauf le dernier; mais ils nous sont décrits avec assez d'exactitude pour que nous puissions suivre l'augmentation progressive du nombre de chapitres du Canon; or à aucune date ce nombre ne paraît avoir concordé avec celui des éditions des Song conservées au Japon (2).

Ces éditions, sauf la première, étaient privées. Faut-il croire que d'autres éditions complètes du Canon furent gravées officiellement? C'est peu probable. En 981-982, par suite de l'arrivée et des premiers travaux de Fa-t'ien 法天, T'ien-si-tsai 天西災 et autres religieux de l'Inde, T'ai-tsong décida de rouvrir « l'arène des traducteurs » désertée depuis près de deux siècles. Il fit construire à K'ai-fong une « Cour de traduction de textes sacrés » (譯經院) (3), auprès de laquelle fut élevée l'année

---

Hiao-tsong, Kouang-tsong et Ning-tsong (1127-1224). Les auteurs de l'*Histoire des Song* (1343-1345) nous apprennent en effet que les « anciens historiographes » (舊史) des Song avaient rédigé quatre groupes successifs de monographies (*tche*), portant sur la période 960-1224 (*Song che*, k. 202, 2a, 6-7).

(1) Nj. 1611; TT. XXXVIII, 8. Le texte fut révisé et imprimé en 1105 à Yong-kia 永嘉 (sous-préfecture dépendant de Wen tcheou 溫州 au Tchô-kiang) par le religieux Fan-tchen 梵眞 (*Fo tsou t'ong ki*. k. 46, 211a, où lire 古 pour 孔). Wang Kou, app. Min-tchong 敏仲, était un docteur qui parvint aux plus hautes fonctions administratives; il présida le ministère du Cens au début du règne de Houei-tsong (1101-1125). Il composa plusieurs ouvrages bouddhiques, notamment un *Tche tche tsing t'ou kiue yi tsi* 直指淨土決疑集. Comme il appartenait au parti de Sseu-ma Kouang 司馬光, son nom fut porté sur les listes de proscription obtenues par Ts'ai King 蔡京 pendant l'ère *tch'ong-ning* (1102 et 1104); il se retira alors à Wen tcheou (*Song che*, k. 320, 4b; *Kiu che tchouan*, TKS, B, XXII, 5, 436b sq.). Son *Index* fut réédité en 1306 par « Kouan Tchou-pa, le grand maître Kouang-fou, ancien administrateur des religieux bouddhistes dans la préfecture de Song-kiang » (Kiang-sou) 前松江府僧錄廣福大師管主八, avec une préface de Wou K'o-ki 吳克己 où il est dit que Kouan Tchou-pa a complété l'ouvrage en y ajoutant des textes tantriques (續集秘密經文). Nanjō déclare que cet *Index* « dépend entièrement du *Tche-yuan lou* »; il a été induit en erreur par le fait qu'au début de l'ouvrage (1b-2a) Kouan Tchou-pa a reproduit les tables du *Tche-yuan lou*; il n'y aucun autre rapport entre ces deux catalogues. Le *Fa piao mou* repose sur le *Kai-yuan lou lio tch'ou* de 730 pour les volumes 1 à 480 (天 à 英): le classement est presque absolument identique, ainsi que je l'ai vérifié; Wang Kou a simplement fait suivre les titres de notices sommaires et parfois de citations; son but était, non de composer un nouveau catalogue, mais de mettre à la portée des lecteurs le contenu des ouvrages. Les ff. 36b, col. 5, à 39a sont consacrés aux ouvrages traduits de 730 à 800 (vol. 481 à 502, 杜 à 給), et les ff. 39b à 42b aux versions des Song (vol. 503 à 515, 千 à 侈); dans cette dernière section il y a peut être des additions de Kouan Tchou-pa, mais en tout cas peu importantes. C'est d'autre part par erreur que le *Fo tsou t'ong ki* attribue 8 k. au *Fa piao mou*; il en comptait 10 dans l'original comme dans la recension de Kouan Tchou-pa (cf. *Tche tchai chou lou kiai t'i*, k. 8; *Wen hien t'ong k'ao*, k. 227, 18a).

(2) Ainsi, d'après le *Fo tsou t'ong ki*, le Canon comptait officiellement, en 1027, 6197 chapitres. Or l'édition du Tong-tch'an sseu de Fou-tcheou (1080-1104) n'en contenait que 6087, et celle de Hou tcheou (XIIe-XIIIe siècles) environ 5900.

(3) *Siu tseu tche t'ong kien tch'ang p'ien*, k. 23, 10a; *T'ong kien tch'ang pien ki che pen mo*, k. 14, 13a; *Song che*, k. 4, 7a; *Fo tsou t'ong ki*, k. 43, 97b; *Song tch'ao che che* 宋朝事實 de Li Yeou 李攸 des Song, éd. Wou-ying tien, k. 7, 23a.

suivante une « Cour d'impression de textes sacrés » (印經院) (1). C'est là sans doute que furent gravés, non pas des rééditions complètes du Canon, mais, peu à peu, des fragments supplémentaires : en 985-986, les « *sūtra* et *çāstra* récemment traduits », avec une préface impériale (2) ; vers 998, le *Répertoire* de Yun-cheng ou Wen-cheng (3) ; un peu plus tard, des œuvres bouddhiques de T'ai-tsong (960-997) et de Tchen-tsong (998-1022) (4), etc.

Sous les Yuan, Khubilai fit compiler par K'ing-ki-siang 慶吉祥, 'P'ags-pa et d'autres moines chinois et étrangers, réunis dans un monastère de Pékin de 1285 à 1287, un *Catalogue comparatif général du Joyau de la Loi, de l'ère tche-yuan*, 至元法寶勘同總錄, en 10 chapitres (5) ; ils utilisèrent une édition dont le classement et le nombre de volumes (530), d'ouvrages (1440) et de chapitres (5586) (6), étaient entièrement différents de ceux de l'édition des Yuan conservée au Japon.

II. — Editions coréennes.

1. — *Editions du XI[e] siècle.*

Le bouddhisme s'introduisit dans la Corée septentrionale, au royaume de Kokourye 高句麗, en 372 (7) ou à la fin de l'ère *t'ai-yuan* des Tsin (376-397) (8), et en 384 dans le Sud-Ouest, au Päiktjyei 百濟 (9). La date, plus tardive, de son arrivée

(1) *Fo tsou t'ong ki*, *ib.* 98[a].

(2) *Ib.* 98[b].

(3) *Supra*, p. 182, n. 2.

(4) *Wen hien t'ong kao*, *loc. cit.*

(5) Nj. 1612 ; TT. XXXVIII, 8. Une édition en fut imprimée en 1289, à la demande du « grand maître Yong-fou, administrateur général (du bouddhisme) dans la région du Kiang et du Houai » (Ngan-houei et Kiang-sou), 江淮都總統永福大師, par Tsing-fou 淨伏, supérieur du Ling-yin sseu de Hang-tcheou. En 1306, Kouan Tchou-pa le réédita en paravent (les éditions antérieures étaient en fascicules carrés) et l'incorpora dans le Canon, avec une préface de Wou K'o-ki.

(6) Ces chiffres se rapportent aux textes des trois Piṭaka des deux Véhicules (Sūtras exotériques, 顯教, et ésotériques, 密教, Vinaya et Abhidharma des Bodhisattvas et des Çrāvakas), considérés comme proprement canoniques et seuls relevés dans les tables préliminaires ; en y ajoutant les œuvres des saints indiens et chinois (ff. 77[a]-80[a]), les totaux sont de 704 volumes, 1648 ouvrages et 7165 chapitres.

(7) *Sam kouk sä keui* 三國史記 (présenté par Kim Pou-sik 金富軾 et autres en 1145), éd. Univ. Tōkyō, 1913, k. 18, 3[a] ; *Sam kouk you sä* 三國遺事 (composé vers la fin du XIII[e] siècle par le religieux Il-nen 一然, 1206-1289, et contenant des additions d'un de ses disciples et des annotations postérieures), éd. Univ. Tōkyō, 1904 (cette excellente édition critique est basée sur deux exemplaires incomplets d'une réédition coréenne de 1512, dont un exemplaire complet a été publié en fac-similé photolithographique par l'Université de Kyōto en 1921 ; l'édition de Tōkyō a été réimprimée dans TKS. B, 乙, XXXIII, 3), k. 3, 1[a].

(8) *Kao seng tchouan*, k. 10, TT. XXXV, 2, 56[b], 11-12.

(9) *Sam kouk sä keui*, k. 24, 8[a] ; *Sam kouk you sä*, k. 3, 1[b]. Il est toutefois assez étrange, ainsi que l'observe Pak Yeng-sien 朴永善 dans son *Tjyosyen syen kyo ko*

au Silla 新羅 (Sud-Est), ne se laisse pas déterminer avec la même précision (1), mais dès 565 ce royaume, qui prenait alors une importance croissante et s'apprêtait à établir, un siècle plus tard (668), son hégémonie sur la péninsule, reçut des Tch'en « plus de 1700 rouleaux de *sūtra* et *çastra* bouddhiques » (2). Il est douteux que ces textes aient constitué un Canon complet ; c'est au début des T'ang seulement, en 643, que le religieux indigène Tjă-tjang 慈藏 rapporta au Silla « un exemplaire du Canon en plus de 400 boites (3) ». Au Xe siècle, le Korye 高麗 succéda au Silla ; un Canon y fut apporté de Fou-tcheou par Hong-kyeng 洪慶 en 928 (4), tandis que vers la même époque Phou-yo 普耀 en présentait un, provenant du royaume de Wou-Yue (Tchö-kiang), au dernier roi de Silla (5). En 986, le Korye s'allia avec la

---

朝鮮禪教考 (opuscule historique et biographique sur le bouddhisme coréen jusqu'aux Song, basé principalement sur le *Sam kouk să keui*) (TKS, B, 乙, XXI, 3, 269^{a-b}), que le *Sam kouk să keui* ne contienne aucune autre allusion au bouddhisme, dans les annales du Păiktjyei, jusqu'à 599.

(1) Cf Courant, *Bibliographie coréenne*, I, p. LXXVI, et III, p. 215. Le *Sam kouk you să*, k. 3, 2^b-3^b, cite le texte d'une inscription non datée, mais qui d'après les compilateurs de l'*Epigraphie coréenne* (*Chōsen kinseki sōran* 朝鮮金石總覽, publication du Gouvernement général de Corée, Séoul, 1919), I, 25, aurait été gravée en 544 à Kyeng-tjyou 慶州, site de la capitale du Silla ; il y est rapporté que le bonze A-to 我道, né d'un Chinois à postnom indien et d'une femme de Kokourye, fit construire des monastères bouddhiques au Silla dès 264, notamment le Heung-ryoun să 興輪寺 ; puis la Loi dépérit, jusqu'à l'avènement du roi Pep-heung 法興 (514), qui la fit refleurir, ainsi que parait l'indiquer son nom. Cette tradition était probablement la légende du Heung-ryoun să, construit en réalité de 527 à 544 (*Sam kouk să keui*, k. 4, 5^a ; *Sam kouk you să*, k. 3, 6^b). D'après le *Sam kouk să keui*, k. 4, 3^a-4^c, un religieux nommé Meuk-ho-tjă 墨胡子 serait venu du Kokourye au Silla entre 417 et 457, et A-to 阿道 (var. 我道) l'aurait suivi entre 479 et 499 ; mais d'une part cet ouvrage prétend qu'à l'époque de Meuk-ho-tjă les Leang (502-557 !) envoyèrent une ambassade au Silla, et de l'autre il fait arriver un religieux A-to 阿道 de Chine au Kokourye en 374 (k. 18, 3^a) ; d'ailleurs ces faits n'y sont mentionnés que sous l'année 528, qui aurait marqué le début de la renaissance provoquée par Pep-heung. De ces textes, il ressort assez clairement que le bouddhisme fut introduit au Silla (probablement du Kokourye), ou du moins s'y établit officiellement, sous le règne de Pep-heung (514-539) ; c'est à la même époque (521) que le Silla envoya sa première ambassade en Chine (*Leang chou*, k. 3, 1^b et k. 54, 10^b ; *Nan che*, k. 7, 1^a et k. 79, 2^b ; *Sam kouk să keui*, k. 4, 3^a).

(2) *Sam kouk să keui*, k. 4, 7^a ; *Sam kouk you să*, k. 3, 26^a.

(3) *Siu kao seng tchouan*, k. 24, TT. XXXV, 4, 6^b ; *Sam kouk you să*, k. 3, 26^a (indiquant le nombre de boîtes) et k. 4, 12^b ; le *Sam kouk să keui*, k. 5, 3^b, mentionne seulement le retour de Tjă-tjang.

(4) *Sam kouk you să*, annales principales de Silla, k. 3, 26^b ; *Korye să* 高麗史 (présenté par Tjyeng Rin-tji 鄭麟趾 et autres en 1451), éd. Tōkyō, 1908-1909, k. 1, vol. I, p. 19. Voici le texte du *Korye să* : « Le religieux de Silla Hong-kyeng rapporta en bateau de Min fou 閩府 [du pays] des T'ang un exemplaire du Canon ; le roi [Htai-tjo 太祖, qui prit le titre de roi de Korye en 918] alla à sa rencontre jusqu'au fleuve Ryei-syeng 禮成 et fit placer [le Canon] dans le temple de Devendra Çakra. » *Min fou* ne peut désigner que Fou-tcheou.

(5) « A la fin de Silla [abdication de Kyeng-syoun 敬順, 935], le maître de Dhyāna Phou-yo se rendit encore au Wou-Yue et en rapporta un Canon. » *Sam kouk you să*, k. 3, 26^a.

Chine contre les K'i-tan (1) ; de nombreuses ambassades furent échangées entre les deux pays. En 989, notamment, le Korye « envoya une ambassade porter le tribut ; l'empereur [de Chine] ordonna de donner... des titres hiérarchiques... à l'ambassadeur principal Han Rin-kyeng 韓藺卿 et à son second Oei Tek-you 魏德柔. Antérieurement à cette date, [le roi de Korye Syeng-tjong 成宗, dont le nom personnel était] Tchi 治, avait envoyé le religieux Ye-ka 如可 présenter un mémorial ; il avait été reçu en audience et avait demandé un Canon bouddhique. [Ce Canon] lui fut donné à cette date ; il fut également gratifié du vêtement violet et reçut l'ordre de rentrer dans son pays avec les deux ambassadeurs (2). » Avec cet exemplaire vraisemblablement manuscrit, Ye-ka rapporta sans doute des renseignements sur l'édition récemment imprimée au Sseu-tch'ouan (971-983). Deux ans plus tard, en effet (991), le roi envoya l'ambassadeur Han En-Kong 韓彥恭 porter le tribut : « Exposant en un mémorial le désir de Tchi, il demanda des sūtras bouddhiques imprimés ; un décret prescrivit de lui donner le Canon et les œuvres impériales *Pi tsang ts'iuan* 秘藏詮, *Siao yao yong* 逍遙詠 et *Lien houa sin louen* 蓮花心輪 (3). » Il les présenta à Tchi le 6 juin 991 (4) ; la même année (5) ou en 993 (6), Paik Sā-you 白思柔 fut chargé de porter à T'ai-tsong les remerciements du roi. En juillet-août 994, celui-ci envoya une nouvelle ambassade réclamer des troupes à

---

(1) *Song che*, k. 487, 2^{a-b} ; *Wen hien t'ong k'ao*, k. 325, 16^{a-b}, trad. d'Hervey de Saint-Denis, *Ethnographie... (Orientaux)*, p. 213 sq. Le *Korye sā*, vol. I, p. 38-39, reproduit en abrégé, sous l'année 985, le texte du *Song che*.

(2) *Song che*, *ib.*, 2^{b}. Cf. *Wen hien t'ong k'ao*, *ib.*, 17^{a-b}, et *Korye sā*, vol. I, p. 41.

(3) *Song che*, *ib.* 3^{a}. Le *Korye sā*, *ib.*, mentionne le départ de Han En-kong en 990. On a vu plus haut (p. 186, n. 3) que les deux premières des œuvres de T'ai-tsong (976-997) dont il est question ici sont reproduites dans TT d'après les éditions des Song et de Corée ; la troisième, dont le titre complet est *Yu tche lien houa sin houei wen kie song* 御製蓮華心廻文偈頌, s'est perdue en Chine ; TT. ne la reproduit que d'après l'édition coréenne (XL, 1). Le *Fo tsou t'ong ki* dit sous l'année 991 (k. 43, TT. XXXV, 9, 99^{b}, 9 ; cf. pour la date col. 4) : « Tchi, roi de Korye, envoya un ambassadeur qui demanda à être gratifié d'un Canon et de l'œuvre impériale *Fo cheng wen tsi* 御製佛乘文集 ; un décret prescrivit de les lui donner. » Le second titre (*Collection littéraire du Véhicule bouddhique*) désignait sans doute l'ensemble des écrits bouddhiques de T'ai-tsong.

(4) *Korye sā*, *ib.*

(5) *Korye sā*, *ib.*

(6) *Song che*, *ib.* : « A la 1re lune [de la 4e année *chouen-houa*], Tchi envoya l'ambassadeur Paik Sā-you porter en tribut des produits locaux et remercier du don du Canon et des œuvres impériales. » Il y a ici de légères divergences entre les sources chinoises et coréennes, mais ces sources concordent parfaitement en ce qui concerne l'ambassade de Han En-kong. Suiten (cf. Maitre, *BEFEO*, II, 342, n. 3) attribue l'introduction de l' « édition officielle » (官本, c'est-à-dire imprimée, ainsi qu'il ressort du contexte) du Canon chinois en Corée, à une ambassade envoyée par Tchi en 995 (趙宋至道元年) ; cette date est certainement fausse, car d'après toutes les sources les relations diplomatiques entre les deux pays furent interrompues de 994 à 1000. — D'après deux compilations du XVIIIe siècle, le *Hāi tong yek sā* 海東繹史 (éd. Séoul, 1911, k. 44, vol. II, p. 407) et le *Moun hen pi ko* 文獻備考 (éd. augmentée

ses alliés ; mais, « comme il est normal que les barbares s'attaquent les uns les autres et qu'il faut se garder de créer des embarras à l'État en levant les armes à la légère », on le paya de bonnes paroles et de présents ; le Korye reconnut alors la suzeraineté des K'i-tan et interrompit ses visites d'hommage et son paiement du tribut (1).

Mais cette interruption ne dura guère. Dès l'an 1000 le roi Song 誦 (Mok-tjong 穆宗), investi par les K'i-tan en 998 (2), renouvelait auprès de la cour de Chine ses demandes de secours (3). On l'accabla comme son prédécesseur de « décrets enfermés dans des boîtes ornées d'or » et de présents ; parmi ces derniers figurait, en 1019, un exemplaire du Canon bouddhique (4). De guerre lasse, le Korye renonça « pour quarante-trois ans » (1030-1072) à toutes relations avec la Chine (5).

C'est pendant cette deuxième période d'interruption, en 1063 (6), que les K'i-tan offrirent au Korye un premier exemplaire de l'édition du Canon récemment imprimée chez eux. Ayant repris ses relations avec les Song (7), le Korye ne manqua pas de pratiquer la politique du double jeu ; il se reconnut tributaire et brigua

---

de 1908, k. 242, 12ª) l'édition imprimée du Canon rapportée par Han En-kong aurait compris 481 volumes (*han*) et 2500 chapitres (*kiuan*) ; le premier ouvrage prétend tirer ce renseignement du *Korye sä*, et le second du *Song che*. Mais d'une part le Canon de 730 contenait environ 5500, et non 2500 *kiuan*, et de l'autre on verra plus loin que l'édition des Song existant en Corée au XIIIᵉ siècle comptait au moins 543 *han*.

(1) *Song che*, k. 487, 3ᵇ ; cf. k. 5, 4ª ; *Siu tseu tche t'ong kien tch'ang pien*, k. 36, 6ª ; *Wen hien t'ong k'ao*, k. 325, 17ᵇ-18ª : *Korye sä*, vol. I, p. 46. En 995, Tchi reçut l'investiture des K'i-tan et envoya dix jeunes gens étudier leur langue (*Leao che*, k. 115, 1ª).

(2) *Leao che*, *ib.*

(3) Ambassade de Tjyou In-tjyo 朱仁聰, *Song che*, k. 487, 2ᵇ-4ª ; *Wen hien t'ong k'ao*, k. 325, 18ª ; *Korye sä*, vol. 1, p. 48 (sous 999).

(4) Ambassade de Tchoi Ouen-sin 崔元信, *Song che*, *ib.* 4ᵇ ; *Wen hien t'ong k'ao*, *ib.* 19ᵇ ; *Siu tseu tche t'ong kien tch'ang pien*, k. 94, 11ª ; *Korye sä*, vol. I, p. 62.

(5) Dernière ambassade de 元穎 ; reprise de relations par l'ambassade de 金悌. *Song che*, *ib.* 5ª⁻ᵇ, et *Wen hien t'ong k'ao*, *ib.* 20ª⁻ᵇ.

(6) *Leao che*, k. 115, 2ª ; *Korye sä*, vol. I, p. 118.

(7) On lit dans le *Korye sä*, vol. I, p. 140 : « Le 3 avril 1083, ordre fut donné au prince héritier d'aller recevoir (迎) le Canon de la dynastie des Song et de le placer au Käi-kouk sä 開國寺. » Je ne crois pas que ce texte se rapporte à l'arrivée d'un nouveau Canon chinois. Le *Korye sä* ne mentionne aucune ambassade en 1083 ; le 3 juin 1081, Tchoi Sä-tjyei 崔思齊 et Ri Tjä-oui 李子威 avaient été envoyés chez les Song pour présenter des produits locaux et des remerciements (*ib.* p. 138) ; mais ils devaient être de retour dès le début de l'année suivante, car ils furent nommés à des postes officiels, l'un le 29 janvier et l'autre le 31 août 1082 (*ib.*, p. 139). Il s'agissait plutôt d'un transfert des éditions des Song d'un monastère dans un autre ; ces transferts devaient être assez fréquents, car en 1124 Siu King 徐兢, visitant la capitale du Korye, déclare que « le Canon donné en l'ère *yuan-fou* (1098-1100) » se trouvait alors au Heung-oang sä 興王寺 (*Siuan-ho fong che Kao-li t'ou k'ing* 宣和奉使高麗圖經, éd. *Tche pou tsou tchai ts'ong chou*, XVI, k. 17, 4ᵇ). La date *yuan-fou* est du reste erronée, puisque pendant ces années les relations entre la Chine et le Korye étaient interrompues.

l'investiture de l'une et l'autre puissance, et tandis qu'il présentait aux Song des ouvrages profanes (1), il offrait des textes bouddhiques aux K'i-tan, qui en publiaient des éditions révisées (1083) (2), et dont il recevait de nouveaux exemplaires du Canon (1073 (3), 1099 (4), 1107 (5)); le religieux Hyei-syo 慧照 se rendait enfin dans leurs Etats pour en acheter trois (1106-1122) (6).

Sur les premières éditions établies et gravées en Corée d'après ces divers exemplaires, les renseignements sont assez confus. L'histoire officielle note en termes obscurs que le 21 novembre 1058 « ordre fut donné [d'accomplir la cérémonie] d'appeler le bonheur sur [l'âme de] Tjyeng-tjong 靖宗 [prédécesseur, mort en 1046, du roi régnant Moun-tjong 文宗], avec le Canon exécuté en transformant les ustensiles d'or et d'argent de la salle de l'âme de Tjyeng-tjong et les objets cultuels et soieries offerts en témoignage de condoléance par la cour du Nord [les K'i-tan] (7). » D'autre part le prince-moine Eui-htyen (1055-1101), lui-même grand éditeur de textes bouddhiques, nous apprend dans un passage, guère plus explicite, de sa

---

(1) On trouvera dans le *Korye sā*, I, pp. 150-151, une longue liste des ouvrages dont Tchö-tsong, en 1091, demanda au roi de Korye de lui envoyer des copies ; cette liste, dressée par les bibliothécaires de K'ai-fong, s'ouvrait par le *Chou king* en 100 sections ! Il ressort en effet de certaines traditions discutées par Tchou Hi dans ses entretiens avec ses disciples (*Tchou tseu yu lei* 朱子語類 cité ap. *Hăi tong yek sā*, k. 42, vol. II, p. 330) que peu avant 1091 les ambassadeurs coréens avaient répandu à la cour de Chine le bruit qu'existaient dans leur pays des exemplaires des classiques antérieurs à la destruction des livres par Ts'in Che-houang-ti. Le *Song che* (k. 487, 6a) mentionne seulement l'offre par le Korye, en 1092, d'un traité sur l'acupuncture, le *Houang ti tchen king* 黃帝鍼經, qu'un décret de 1093 ordonna de répandre dans tout l'empire (*ib.* k. 17, 8a); d'après le *Yu hai*, éd. 1687, k. 52, 35a, il s'agissait de nombreuses « éditions divergentes » (異本) manquant dans les bibliothèques des Song.

(2) *Leao che*, k. 24, 3a : « Le jour 甲寅 [de la 11e lune de la 9e année *t'ai-k'ang*, 24 décembre 1083], un décret ordonna au religieux Chan-tche 善知 de reviser les sūtras bouddhiques offerts par le Korye et de les publier. » Le *Siu wen hien t'ong k'ao* 續文獻通考 de Wang Ki 王圻 des Ming (XVIe siècle), cité dans le *Leao che che yi* 遼史拾遺 de Li Ngo 厲鶚 des Ts'ing (éd. Kiang-sou, 1875, k. 16, 8b), date ce fait de 1084.

(3) *Leao che*, k. 23, 1b.

(4) *Korye sā*, I, p. 163.

(5) *Ib.*, p. 182.

(6) *Sam kouk you sā*, k. 3, 26b : « A l'époque de Yei-tjong 睿宗, le Maître du Royaume Hyei-syo reçut l'ordre d'aller étudier à l'Occident ; il acheta trois exemplaires de l'édition des Leao du Canon et les rapporta. »

(7) *Korye sā*, I, p. 115 : 制以靖宗魂堂金銀器及北朝弔祭禮物繒綵化成藏經追福靖宗. On pourrait comprendre : « Ordre fut donné de transformer... les ustensiles et les soieries... en un Canon » ; le sens serait plus obscur encore. L'ordre prescrivait évidemment de déposer un exemplaire du Canon sur l'autre. — L'industrie de la gravure des livres était alors florissante en Corée : le 21 septembre 1058, on présenta au roi les planches « nouvellement gravées » de toute une série d'ouvrages taoïques, littéraires, d'histoire naturelle, de médecine, etc.; le 25 mars 1059, de l'*Histoire des Souei*, etc.; le 30 mai 1059, des *Illustrations des trois Rituels*, etc (*Korye sā*, *ib.*).

collection littéraire (1), que « sous Hyen-tjong 顯宗 (1010-1031) on grava un Piṭaka ésotérique en cinq milliers de rouleaux, et sous le défunt Moun (2) [Moun-tjong, 1047-1082] des sūtras en dix millions de *çloka* (3). » Il semblerait, d'après ce texte, que deux éditions du Canon, complètes ou fragmentaires, eussent été gravées successivement dans la première et la seconde moitié du XIe siècle ; peut-être la seconde fut-elle terminée en 1087, car à cette date le roi visita divers monastères de la capitale, le Kăi-kouk să 開國寺, le Heung-oang să 興王寺, le Koui-pep să 歸法寺, afin d'y « fêter l'achèvement du Canon (4). »

Mais l'insuffisance de ces témoignages nous oblige ici à anticiper. Reportons-nous à l'année 1251 ; nous lisons sous cette date dans l'*Histoire de Korye* : « Le 11 octobre, le roi visita la salle des planches du Canon, en dehors de la porte occidentale de la ville murée ; à la tête de tous les fonctionnaires, il y offrit de l'encens. Les planches de l'époque de Hyen-tjong avaient été brûlées par les troupes mongoles en l'année 壬辰 (1232) (5) ; le roi et tous les ministres avaient de nouveau formé le vœu d'établir des inspecteurs [de la gravure du Canon] ; le travail avait été achevé en seize ans [et donc exécuté de 1236 à 1251] (6). »

Or cette réédition du XIIIe siècle fut établie en collationnant les différentes éditions existant alors en Corée. Les religieux Syou-keui 守其 et autres reçurent ensuite l'ordre de rédiger une série de notices critiques où étaient exposés les motifs qui avaient déterminé les rééditeurs à adopter tel texte, à supprimer tel autre, à corriger ou à suppléer telle édition à l'aide de telle autre ; de nombreux passages et

---

(1) *Tai-kak kouk să moun tjip*, k. 15.

(2) 文考. Le terme 考 désigne un père défunt ; Eui-htyen écrivait ces lignes sous les règnes de Syoun-tjong, Syen-tjong ou Syouk-tjong (1083-1105), tous trois fils de Moun-tjong et frères aînés de Eui-htyen.

(3) 顯宗則彫五千軸之秘藏 文考乃縷千萬頌之契經. Ce texte est cité par M. Tsumaki Naoyoshi 妻本直良 dans un excellent article *Sur l'histoire de l'impression du Canon bouddhique chez les K'i-tan* (*Tōyō gakuhō*, vol. II, n° 3, septembre 1912).

(4) 賀成大藏經. *Korye să*, I, p. 145.

(5) C'est à la fin de 1231 que les troupes d'Ogotai mirent le siège devant la capitale du Korye, Kai-syeng 開城 (non loin de Séoul au Nord-Ouest) ; le 25 décembre, elles se portèrent notamment contre un des principaux monastères de la ville, le Heung-oang să 興王寺, ce qui décida le roi Ko-tjong 高宗 à capituler ; soixante-douze résidents mongols furent installés à la capitale et dans les provinces. Le 25 juillet 1232, Ko-tjong quitta Kăi-syeng pour se réfugier dans l'île de Kang-hoa 江華 (Ouest de Séoul), où furent édifiés un palais, des bâtiments administratifs, des temples, etc., entourés d'une double muraille (*Korye să*, I, pp. 343-353 ; *Yuan che*, k. 208, 1b-2a). Kang-hoa resta la capitale pendant un demi-siècle. Les 8-9 juillet 1259, les Mongols en firent détruire les murailles (*Korye să*, I, pp. 376-377) ; on reconstruisit alors le palais de Kăi-syeng, et le 17 juin 1270 Ouen-tjong 元宗 se vit contraint de regagner le continent (*ib.*, p. 404). C'est donc à l'Ouest de la ville murée *de Kang-hoa* que se trouvait la « salle des planches du Canon ».

(6) *Korye să*, I, p. 360 : [高宗三十八年辛亥] 九月壬午。幸城西門外大藏經板堂。率百官行香。顯宗時板本燬於壬辰蒙兵。王與群臣更願立都監。十六年而工畢。

même des ouvrages entiers furent en outre cités, soit d'après la réédition révisée pour la commodité des lecteurs des diverses éditions anciennes, soit d'après l'une ou l'autre de ces éditions lorsque leur texte parut aux rééditeurs, bien qu'ils ne l'eussent pas adopté, digne pourtant d'être connu. Les notices furent imprimées dans le Canon à la suite des ouvrages auxquels elles se rapportaient (1), puis réunies à part, avec les citations, en un *Mémoire séparé sur la révision du Canon nouvellement gravé au royaume de Korye* (高麗國新雕大藏校正別錄, 30 k., TT. XXXVIII, 9-10).

En analysant ce mémoire, j'ai constaté ce qui suit :

Syou-keui et ses collaborateurs avaient à leur disposition quatre éditions anciennes, une édition des Song (宋藏, ou 宋藏本, ou 宋本, ou 舊宋本), une édition des K'i-tan (丹本, 舊丹 ou 本) et deux éditions nationales (coréennes), antérieure (國前本) et postérieure (國後本). Ces deux dernières ne sont distinguées qu'en un cas : un passage du k. 13 du *Saṅghabhedaka-vastu* du Vinaya des Mūlasarvāstivādin (Nj. 1123 ; traduit par Yi-tsing en 710), manquant dans les éditions Song et nationale antérieure, fut suppléé à l'aide des éditions K'i-tan et nationale postérieure (2) ; partout ailleurs, il n'est question que de « l'édition nationale » (國本), c'est-à-dire vraisemblablement de l'édition postérieure. L'édition Song comprenait au moins 543 volumes (3) et l'édition nationale (postérieure) au moins 570 (4).

Les observations de Syou-keui et autres portent sur 67 ouvrages ou passages :

— dans 11 cas, il ne s'agit ni de corrections ni d'additions (soit que les textes de toutes les éditions fussent conservés, soit que la discussion portât sur des questions générales d'authenticité, etc.) : dans 4 de ces cas, les rapports des diverses éditions ne sont pas spécifiés (5) ; dans 3 cas, le texte Song différait du texte K'i-tan (6) ; dans 3 cas, les textes Song et nationaux, identiques, différaient du texte K'i-tan (7) ; dans 1 cas, les textes K'i-tan et nationaux, identiques, différaient du texte Song (8) :

— dans 1 cas, un ouvrage figurant dans l'éd. nationale fut supprimé comme inutile et remplacé par le *Mémoire séparé* (9) ;

— le texte Song fut corrigé ou complété, dans 1 cas à l'aide du texte national (10), dans 2 cas à l'aide du texte K'i-tan (11), dans 20 cas à l'aide des textes national et k'i-tan, identiques (12) ;

(1) Elles sont toutes reproduites dans TT.

(2) Vol. 552, TT. XXXVIII, 10, 55[b] (les numéros d'ordre des volumes correspondent à ceux des caractères du *Ts'ien tseu wen*).

(3) TT. XXXVIII, 10, 55[b], 13-14.

(4) *Ib.* 57[a], dern. col.

(5) Vol. 177, 302, 422, 437.

(6) Vol. 158, 169, 336.

(7) Vol. 155, 283, 337.

(8) Vol. 353.

(9) Vol. 561-563.

(10) Vol. 422.

(11) Vol. 156 (suppression du *Mi-lö hia cheng king* attribué à Tchou Fa-hou, qui est un faux, cf. *supra*, p. 14, n. 3 ; il était déjà supprimé dans l'éd. K'i-tan) et 169 (addition d'un sūtra qui manquait dans l'éd. Song).

(12) Vol. 86, 130, 128, 199, 207, 208, 210, 218, 250, 251, 252, 280, 341, 345, 350, 357, 370,

— le texte national fut corrigé dans 1 cas à l'aide du texte K'i-tan (1) et dans 1 cas à l'aide des textes Song et K'i-tan, identiques ;

— le texte K'i-tan fut corrigé ou complété, dans 1 cas à l'aide du texte Song (2), et dans 5 cas à l'aide des textes Song et national, identiques (3) ;

— dans 2 cas les textes Song et K'i-tan furent complétés à l'aide du texte national (4) ;

— dans 21 cas les textes Song et national, identiques, furent corrigés ou complétés à l'aide du texte K'i-tan (5).

L'édition nationale (postérieure) du XIe siècle était donc identique à l'édition Song dans 29 cas, à l'édition des K'i-tan dans 22 cas et différente de l'une et l'autre dans 3 cas (6). Que conclure de là, sinon que cette édition avait déjà été partiellement révisée d'après l'édition des K'i-tan, dont le premier exemplaire parvint en Corée en 1063 ? J'admets donc, comme paraît l'indiquer Eui-htyen, que deux éditions du Canon furent gravées successivement en Corée, l'une dans la première partie du XIe siècle, l'autre dans la deuxième postérieurement à 1063 (7) ; les planches en furent détruites au début du XIIIe siècle par les envahisseurs mongols.

379, 465, 473. Par ex. à propos du *Mo yi king* 魔逆經 (vol. 199) le *Mémoire* dit que « les deux textes national et K'i-tan étaient identiques du commencement à la fin, tandis que le texte Song en différait entièrement tant par la rédaction que par le fond » (TT. XXXVIII, 9, 41[a]).

(1) Vol. 554-555 : remplacement d'un ouvrage (*Fo ming king* 佛名經 en 18 k.) de l'éd. nationale par le *Ta tsong ti hiuan wen pen louen* 大宗地玄文本論 d'Açvaghoṣa, traduit au VIe siècle par Paramārtha (Nj. 1299, reproduit dans TT. XVIII, 10, d'après les éd. coréenne et Ming) et le *Che mo ho-yen louen* 釋摩訶衍論 de Nāgārjuna, traduit en 384-417 par Fa-t'i mo-to 伐提摩多 (TT. XXVI, 9, d'après l'éd. coréenne seule).

(2) Vol. 171.

(3) Vol. 86, 89, 304, 430, 432.

(4) Vol. 280, 568-570.

(5) Vol. 94, 155, 156, 16?, 197, 260, 270, 275, 279, 281, 283, 301, 304, 309, 321, 336, 339, 350, 375, 533, 543.

(6) Ces trois cas sont les suivants : 1° dans le vol. 280, TT. XXXVIII, 10, 7[a], un passage de quelques colonnes manquait dans les éd. Song et K'i-tan et fut suppléé d'après l'éd. nationale ; 2° dans le vol. 364, *ib.* 42[b], un passage avait été ajouté à tort dans l'éd. nationale ; ces deux différences étaient donc toutes superficielles ; 3° dans les vol. 554-555 et 568-570 de l'éd. nationale (*ib.* 57[a]) figuraient deux recensions, l'une en 18, l'autre en 30 k., du *Fo ming king* 佛名經, manquant dans les éd. Song et K'i-tan; cette dernière recension, expressément reconnue pour apocryphe, fut cependant conservée « parce qu'elle était répandue depuis longtemps et que les gens du peuple s'y fiaient beaucoup pour acquérir des mérites ».

(7) Cette conclusion est opposée à celle de M. Tsumaki : selon lui, il n'y aurait eu qu'une édition du XIe siècle, et les deux dates indiquées par Eui-htyen se rapporteraient, l'une à l'entreprise de la gravure au début du règne de Hyen-tjong (vers 1010), l'autre à son achèvement sous Moun-tjong, en 1058. Un de ses arguments est qu'il est invraisemblable que deux éditions aient pu se succéder à une quarantaine d'années d'intervalle, alors que la gravure des éditions de Fou-tcheou dura près d'un

2. — *Edition du XIIIe siècle.*

Le passage de l'*Histoire de Korye* cité plus haut nous renseigne suffisamment sur la date de cette édition ; je ne discuterai pas les traditions qui la font remonter au XI[e] siècle (1) ou même, par confusion avec la date de la fondation du monastère où en sont conservées les planches (802), à l'époque du Silla (2) : il est hors de doute que la gravure en fut terminée en 1251. La table de cette édition (*Tai tjang mok rok* 大藏目錄, 3 k, TT. XXXVIII, 8, 80[b]-96[a]) est suivie du colophon suivant : « Gravé par ordre royal, en l'année *mou-sin*, par les soins des inspecteurs [de la gravure] du Canon du royaume de Korye (3). » Cette date cyclique ne peut correspondre qu'à 1248 ; la gravure de la table fut achevée un peu avant celle du Canon, et cela s'explique par le fait que les travaux de gravure n'étaient pas centralisés à la capitale, mais se poursuivaient en divers points du royaume ; il est naturel qu'ils n'aient pas été terminés simultanément dans tous les ateliers. Ainsi que nous l'apprend Ri Ham 李涵 dans la préface des œuvres de son père Ri Kyou-po 李奎報, c'est en effet sous la direction d' « inspecteurs régionaux du Canon » 分司大藏都監 que ces travaux furent achevés en 1251 (辛亥) (4).

---

siècle. Cet argument n'a pas de valeur, car les éditions de Fou-tcheou, étant privées, furent gravées moins rapidement que des éditions officielles, comme celle du Sseu-tch'ouan (971-983) ou la réédition coréenne (1236-1251). D'ailleurs M. Tsumaki ne tient compte, ni du fait que Syou-keui distingue nettement des éditions « antérieure et postérieure », ni des nombreuses analogies qu'offrait cette dernière avec l'édition des K'i-tan. — D'après l'*Enc. jap.* et le *Daijii*, l'ordre de graver le Canon aurait été donné par Hyen-tjong en la 2[e] année de son règne (1011) à Tchoi Sa-syeng 崔士成, et après leur achèvement les planches auraient été déposées au Pou-in sä 符仁寺 ; je n'ai rien trouvé sur ce personnage ni sur ce monastère.

(1) Suiten, dans l'introduction de son catalogue 3[a-b].

(2) Cf. le texte du *Tong kouk ti ri kai* 東國地理解 signalé par M. Courant, *op. cit.* III, p. 215, et ceux du *Tchaik ri tjip* 擇里集 (ou *tji* 志) (version chinoise du *Tong kouk ti ri kai*) et du *Tji syou tjäi tjip* 知守齋集 (tous ces ouvrages sont du XVIII[e] siècle) cités par M. Sekino Tei 關野貞 dans son *Rapport sur une mission de recherches architecturales en Corée* 韓國建築調査報告, Tōkyō, 1904), p. 49, et dans son article *Sur les planches du Canon du Häi-in sä*, paru dans la revue *Shūkyō kai* 宗教界, III, 6, Tōkyō, juin 1907, pp. 22-23. La même tradition est rapportée au k. 32 du *Häi tong yek sä*, vol. II, p. 81, d'après « l'ancienne monographie » du Häi-in sä. Par contre une carte géographique non datée (Courant, *ib.*) et une inscription de 1769, retraçant l'histoire de ce monastère (*Chōsen kinseki sōran*, p. 1204), disent que les planches y furent déposées sous le règne de Moun-tjong de Korye (1047-1083). Sur la fondation du Häi-in sä, cf. *Sam kouk sä keui*, k. 10, 5[b].

(3) 戊申年高麗國大藏都監奉勅雕造. Cf. Courant, n° 2625 ; ce colophon n'est pas reproduit dans TT.

(4) Voir la notice du *Chōsen tosho kaidai* 朝鮮圖書解題 (Séoul, 1919 ; c'est un catalogue, avec notices en japonais, de la bibliothèque coréenne du Gouvernement général), p. 470, sur la collection de Ri Kiou-po, intitulée *Tong-kouk Ri Syang-kouk tjip* 東國李相國集 (Courant, n° 497). D'après M. Tsumaki, une *Oraison annonciatoire du souverain et de ses sujets sur les planches gravées du Canon* 大藏刻板君臣祈告文, figurant dans cette collection, a été publiée par M. Naitō Torajirō dans la revue *Shin bukkyō* 新佛教, vol. XI, n° 5 ; je n'y ai pas accès.

Syou-keui n'est pas un inconnu ; ses contemporains vantaient la science et la sagacité critique dont il avait fait preuve dans ses travaux de révision (1). Ces éloges ne semblent pas immérités. Si son édition nous apparaît de quelques siècles moins ancienne qu'on ne l'a généralement admis jusqu'ici, l'examen de son contenu, de ses sources et de la façon dont elle fut établie confirme son excellence à ces trois autres points de vue. Quantitativement, avec 639 volumes et plus de 6500 chapitres, elle ne le cède qu'à l'édition des Ming ; mais celle-ci doit sa supériorité à l'inclusion d'ouvrages modernes, l'édition coréenne à celle d'ouvrages anciens provenant de deux éditions du Nord de la Chine entièrement perdues.

Les planches en sont conservées, intactes, au Hăi-in să 海印寺 du mont Ka-ya 伽倻, district de Syep-tchyen 陜川郡, province méridionale de Kyeng-syang 慶尚南道, au Sud-Est de la péninsule, à une trentaine de *li* à l'Ouest du site de la capitale du Silla, Kyeng tjyou 慶州. L'édifice qui les contient, Tjang-kyeng kak 藏經閣, date en son état actuel de 1488 ; il échappa seul aux sept incendies successifs qui dévastèrent le Hăi-in să aux XVIIIe et XIXe siècles (2).

Les rééditeurs de Tōkyō utilisèrent un exemplaire imprimé en 1458, qui d'après Suiten avait été apporté au Enjō-ji 圓成寺, province de Yamato, entre 1469 et 1486 ; il se trouve actuellement au Zōjō-ji de Tōkyō. On lit dans sa postface (3) qu'en 1458 le roi fit imprimer avec les planches du Hăi-in să cinquante exemplaires destinés à remplacer, dans les monastères coréens, ceux qui avaient été donnés au Japon. Peu avant, les Japonais avaient même insisté pour qu'on leur envoyât une série de planches, en affirmant qu'il en existait deux en Corée : ils connaissaient sans doute quelque tradition relative aux planches du XIe siècle ; la Corée avait répliqué qu'elle en possédait une seule série, héritage sacré de ses souverains, dont il lui était impossible de se défaire (4). La réédition de Kyōto est basée sur un texte établi par Ninchō 忍徵, de 1706 à 1710, d'après un exemplaire de l'édition coréenne se trouvant alors au Kennin-ji 建仁寺 de Kyōto ; cet exemplaire a été brûlé en 1837, sauf quarante-neuf chapitres. Une société japonaise s'est proposé il y a quelques années de rééditer le Canon entier avec les planches du Hăi-in să, sur papier coréen. Une vingtaine d'ouvrages furent mis en vente en 1911 ; je ne sais quelle suite a été donnée à cette entreprise (5).

Editions extra-canoniques de Eui-htyen.

Eui-htyen 義天 était l'appellation du quatrième fils de Moun-tjong (1047-1083) ; son nom de religion était Syek Hou 釋煦 : on le désigne ordinairement par son appel-

---

(1) Voir le texte du *Po han tjip* 補閑集 (Courant n° 500) de Tchoi Tjă 崔滋 (1188-1260) cité par M. Tsumaki, *art. cit.*

(2) On trouvera des photographies de ces salles dans Sekino, *Rapport*, pl. 277, et *Shūkyō kai*, III, n° 5, mai 1907.

(3) Reproduite dans TT. XXXIX, 10, 108a-109a, à la suite du Glossaire de Houei-lin, qui occupe les derniers volumes de l'éd. coréenne.

(4) Voir les lettres officielles échangées en 1423 et 1425, dans le *Zenrin kokuhō ki* 善隣國寶記 de Shūhō 周鳳 (1466) (*Shiseki shūran* 史籍集覽, vol. XXI, p. 44-47). Le Japon renouvela ses instances en 1499, sans plus de succès (*Nochi-kagami* 後鑑, éd. Tōkyō, 1903, k. 263, vol. VIII, p. 483).

(5) *Shigaku zasshi*, 1910, p. 102-103.

lation, par respect pour le nom personnel de Tchö-tsong des Song (1085-1100) (1). Il naquit au palais de Kăi-syeng le 21 octobre 1055. Ses trois frères aînés devaient se succéder sur le trône, sous les titres de Syoun-tjong 順宗 (août-novembre 1083), Syen-tjong 宣宗 (1083-1094) et Syouk-tjong 肅宗 (1095-1105); un de ses cadets entra en religion et devint comme lui Administrateur du Saṅgha 僧統. L'histoire officielle (2) rapporte qu'en 1065 Moun-tjong réunit ses fils et leur demanda lequel d'entre eux se sentait capable de devenir moine et de créer ainsi un champ de bonheur au profit de la famille régnante et de l'Etat. « Votre sujet est disposé à sortir du monde, repondit Eui-htyen ; mais seuls importent les décrets du souverain. » Le roi le confia au Maître du Royaume Kyeng-tek 景德國師, spécialiste de la doctrine Avataṃsaka, sous la direction duquel il commença son noviciat au Ryeng-htong să 靈通寺, un des principaux monastères de la capitale. Il poursuivit ses études, bouddhiques et profanes, avec tant d'ardeur et de succès, qu'il reçut du roi en 1069 (3) le surnom de Secours du Monde 佑世 et le titre d'Administrateur du Saṅgha : il avait quinze ans. C'est peu après sans doute qu'il conçut le projet d'un voyage d'études en Chine. Il entra en correspondance avec Tsing-yuan 淨源 (appelé aussi Tsin-chouei 晉水, par allusion à son lieu d'origine, Tsin-kiang hien 晉江縣 au Fou-kien), un

---

(1) Sur la biographie de Eui-htyen, les principales sources coréennes, en dehors de la notice sommaire du *Korye să*, partie biographique, k. 90, vol. III, p. 34-35, sont les trois inscriptions suivantes : 1° inscription du Heung-oang să 興王寺 de Kăi-syeng, rédigée par le fonctionnaire Pak Ho 朴浩 et gravée le 26 novembre 1101, un mois après la mort de Eui-htyen ; la pierre est actuellement déposée au Musée du Gouvernement général, à Séoul ; le texte est reproduit dans *Chōsen kinseki sōran*, I, p. 293-295 ; 2° inscription du Ryeng-htong să 靈通寺, à Kăi-syeng, rédigée en 1125 par Kim Pou-sik 金富軾, l'auteur du *Sam kouk să keui*, d'après des informations biographiques fournies par l'Administrateur général du Saṅgha Tjing-em 都僧統澄儼, neveu et disciple de Eui-htyen ; la stèle subsiste à l'emplacement du Ryeng-htong să ; texte dans *Chōsen kinseki sōran*, I, p. 305-316 (un certain nombre de caractères manquent dans ce texte, notamment ceux du postnom de Kim Pou-sik ; cf. la notice de Lieou Hi-hai 劉喜海, dans *Hai-tong kin che lou* 海東金石錄 [ou *Hai-tong che ts'ouen k'ao* 海東石存考], éd. Li 李氏 de Tö houa 德化, 1888, 11^b-12^a, sur à un estampage parvenu en Chine à l'époque de K'ien-long) ; cette inscription est celle de la stèle funéraire proprement dite de Eui-htyen, qui se trouvait auprès de la « chambrette de pierre » abritant ses restes : une première inscription rédigée en 1102 avait été trouvée insuffisante ; 3° inscription du Syen-pong să 僊鳳寺, arrondissement de Tchil-kok 漆谷郡, province septentrionale de Kyeng-syang 慶尙北道, rédigée en 1132 par le fonctionnaire Rim Tjon 林存 ; la stèle subsiste en place ; texte dans *Chōsen kinseki sōran*, I, p. 329-334. — M. Tsumaki Naoyoshi a publié dans les numéros 2, 4 et 6 de la revue *Bukkyō shigaku* 佛教史學 vol. I, Tōkyō, 1911, une biographie de Eui-htyen fondée sur le *Korye să*, l'inscription de 1125 et quelques documents contenus dans la collection littéraire de Eui-htyen. Les sources chinoises sont les notices du *Che men tcheng t'ong*, k. 8, TKS. 451^a-452^a, du *Fo tsou t'ong ki*, k. 14, TT. 91^a (reproduite dans *Fo tsou li tai t'ong tsai*, k. 28, TT. 13^b) et k. 46, 110^b (ces deux notices sont en grande partie fondées sur celle du *Che men tcheng t'ong*), et du *Che che ki kou lio*, k. 4, TKS. 66^b.

(2) *Korye să*, III, p. 34

(3) Inscr. de 1132 ; l'inscr. de 1125 donne la date, moins vraisemblable, de 1065.

des maîtres de l'école Avataṃsaka, alors florissante au Tchö-kiang, et demanda à son père l'autorisation de partir : elle lui fut refusée. Peu après l'avènement de son frère Syen-tjong, en janvier 1084, il renouvela ses instances. Le roi consulta ses ministres ; l'avis fut unanime : on ne pouvait laisser le frère du roi partir à l'étranger, surtout chez les Song suzerains, dont les rapports avec la Corée étaient alors assez délicats. Mais la reine-mère, adepte de la secte T'ien-t'ai et désireuse d'en voir la doctrine officiellement introduite en Corée, favorisait en secret le plan du prince ; le futur Syouk-tjong devint également son complice. Aussi Eui-htyen, après un dernier refus des ministres, décida-t-il de passer outre. Accompagné de deux disciples, Syou-kai 壽介 et Mi-pouk 徵服, il quitta le palais de nuit, laissant des lettres pour la reine-mère et le roi, et s'embarqua le mai 1085 à Tjyou 貞州 (Seung-htyen pou 昇天府) dans l'île de Kang-hoa) à bord d'un bateau marchand chinois(1). Inquiet des suites de cette équipée, le roi, le fit pourchasser par toute une escadrille (2), mais en vain : le 27 mai, Eui-htyen abordait à Mi-tcheou 密州, aujourd'hui Tchou-tch'eng hien 諸城縣, sur la côte du Chan-tong (3). L'empereur Tcho-tsong — Eui-htyen avait eu soin, un an plus tôt, de faire pressentir de sa visite son prédécesseur Chen-tsong, mort en avril 1085 (4) — envoya à sa rencontre Sou Tchou-t'ing 蘇注廷 fonctionnaire « préposé aux hôtes » 主客, qui le conduisit (K'ai-fong), où ils arrivèrent en août (5). Eui-htyen fut reçu en audience, offrit des livres et des images bouddhiques (6) et demanda l'autorisation de rendre visite aux maîtres des différentes sectes afin de recevoir leur enseignement

---

(1) Inscr. de 1125 et 1132 : cf. *Korye sä*, annales principales, k. 10, I, p. 143.

(2) *Korye sä*, k. 390, *loc. cit.*

(3) Inscr. de 1132. Ce lieu n'était pas le port de débarquement autorisé des ambassades coréennes, qui fut Teng-tcheou 登州 au Chan-tong jusqu'en 1074 et Ming tcheou 明州 (Ning-po) au Tchö-kiang à partir de cette date (*Song che*, k. 487, 5[b] ; *Wen hien t'ong k'ao*, trad. fr., p. 233). D'après le *Che men tcheng t'ong* et le *Fo-tsou t'ong ki*, Eui-htyen aurait débarqué au Sseu ming kiun 四明郡, c'est-à-dire à Ning-po (le nom de Ming-tcheou Yu-yao kiun 明州餘姚郡 fut donné au territoire de Ning po sous les T'ang, par allusion au mont Sseu ming 四明 ; cf. *Sin T'ang chou*, k. 41, 4[b]), où l'auraient accueilli Ming-tche 明智 et Tchao-houei 照慧 ; il aurait visité alors le temple d'Açoka près de Ning-po (sur lequel voir H. Maspero, *BEFEO*, XIV, VIII, 44). Un *Ts'ao-ngan kiao yuan yi che* 草庵教苑遺事 cité dans le *Che che ki kou lio* le fait également débarquer à Ming tcheou, pendant l'hiver de 1085. Mais cette date et cette tradition sont très probablement inexactes. Ts'ao-ngan était le surnom de Tao-yin 道因, religieux de la secte T'ien-t'ai qui vécut à Ming tcheou de 1090 à 1167 (*Che che ki kou lio*, k. 4, 84[b]) ; il ne put rencontrer Eui-htyen, mais connut Ming tche et Tchao-houei. D'après l'inscr. de 1132, Eui htyen ne visita le temple d'Açoka qu'au moment de s'embarquer à Ning-po, en août 1086.

(4) *Siu tseu tche t'ong kien*, k. 343, 11[a-b], et *T'ong kien tch'ang pien ki che pen mo*, k. 89, 16[a].

(5) 7e lune ; inscr. de 1125.

(6) *Song che*, k. 427, 6[a] : « la 8e année [*yuan-fong*, 1085], [le roi de Korye] envoya son frère cadet, l'Administrateur du Saṅgha, se présenter à la cour : il demanda à interroger [les maîtres chinois] sur la Loi bouddhique et offrit des sûtras et des images » (même texte ap. *Wen hien t'ong k'ao*, trad. fr., p. 237). D'après toutes les sources coréennes, Eui-htyen « se sauva » en Chine et n'y fut pas envoyé par le roi.



On le mena tout d'abord auprès de ceux de la capitale. Mais il ne perdait pas de vue l'objet principal de son voyage, qui était d'entrer en relations personnelles avec Tsing-yuan. L'empereur désigna pour l'accompagner à Hang-tcheou le « préposé aux hôtes » Yang Kie 楊傑, lettré réputé et fervent bouddhiste (1) ; le princier pèlerin fut accueilli par Tsing-yuan en sa résidence du Houei-yin sseu 慧因寺, sur la montagne Yu-tch'en 玉岑, près du Lac de l'Ouest, dans la sous-préfecture de Ts'ien t'ang 錢塘 (2). Le maître et l'élève y nouèrent une amitié dont divers témoignages nous sont connus. Aussitôt après son retour en Corée, en 1087, Eui-htyen envoya à Tsing-yuan un exemplaire de chacune des trois versions (Nj. 87, 88 et 89) de l'*Avataṃsaka-sūtra*, écrit en caractères d'or sur papier bleu, don de la reine-mère et du roi (3), Tsing-yuan mourut l'année suivante, à la fin de 1088 ; quelques-uns de ses disciples se rendirent alors en Corée, sans prévenir les autorités chinoises, pour remettre à Eui-htyen un portrait du défunt (4). En 1089, le prince chargea à son tour cinq de ses disciples, conduits par son ancien compagnon de route Syou-kai d'aller à Hang-tcheou sacrifier aux mânes de son maître (5) ; plus tard encore, en 1101, il fit remettre au Houei-yin sseu, par une ambassade de passage, une somme de mille et quelques centaines de taëls destinée à la construction d'un « Pavillon de l'*Avataṃsaka-sūtra* » où seraient placées des statues de Vairocana, de Samantabhadra et de Manjuçri. Dès lors le Houei-yin sseu fut connu sous le nom semi-officiel de « Monastère de Corée » (*Kao-li sseu*).

---

(1) Sur ce haut fonctionnaire, cf. *Song che*, k. 443, 5^{a-b} ; *Che men tcheng t'ong*, k. 7, 445^{a-b} ; *Kiu che tchouen*, k. 22, 436^{a-b} ; *Sseu k'ou ts'ong mou*, k. 153, 23^{b}. Il vécut approximativement entre 1020 et 1090.

(2) Ce monastère fut fondé en 927 par un roi de Wou-Yue ; Tsing-yuan en fut le premier supérieur. La plupart des bâtiments furent détruits par les Mongols à la fin du XIVe siècle ; les Ming les firent reconstruire à la fin du XVIe siècle, et un peu plus tard (1628). Li Tchou 李翥 composa un *Yu-tch'en chan Houei-yin Kao-li houa yen kiao sseu tche* 玉岑山慧因高麗華嚴教寺志 en 12 k, publié par Ting Ping dans le *Wou-lin tchang kou ts'ong pien tsi* II, avec une postface de 1882. A cette dernière date, il ne subsistait aucun vestige du Houei-yin sseu, auquel K'ien-long avait donné en 1757 le nom de Fa-yun sseu 法雲寺. Eui-htyen est mentionné dans cet ouvrage à la fois parmi les patriarches du monastère et parmi les donateurs.

(3) Cf. *Inscription relative au Pavillon de l'Avataṃsaka du Houei-yin sseu de Hang-tcheou*, rédigée en 1101 par un haut fonctionnaire chinois, ancien ami de Tsing-yuan, ap. *Houei-yin sseu tche*, k. 6, 2^{b}-4^{a}.

(4) *Song che*, k. 338, 6^{a}.

(5) Ces religieux apportèrent en même temps deux stūpas d'or ; d'après leurs dires, la reine-mère les avait chargés, juste avant leur départ, de les apporter en témoignage de ses vœux de longévité pour l'empereur et son aïeule (cf. *Song che*, k. 427, 6^{a}, et *Wen hien t'ong k'ao*, k. 325, 22^{a}). Sou Che 蘇軾, alors préfet de Hang-tcheou, présenta à ce sujet deux rapports où ce poète faisait preuve d'une remarquable lucidité politique ; le texte en est reproduit ap. *King tsin Tong-p'o wen tsi che lio* 經進東坡文集事畧, éd. *Sseu pou ts'ong k'an*, k. 34, 4^{b} 7^{b} (cf. aussi la biographie de Sou Che, *Song che*, k. 338, 6^{a}, son inscription funéraire, et le *Siu tseu tche t'ong kien tch'ang pien*, k. 435, 17^{b}-18^{b}). Dans le premier rapport, reçu à K'ai fong le 7 décembre 1089, Sou Che annonce l'arrivée des religieux à bord du bateau d'un marchand du Fou-kien, Siu Tsien 徐戩. Il rappelle tous les frais qu'occasionnèrent les nom

Eui-htyen visita les autres centres religieux du Tchö-kiang, notamment le mont T'ien-t'ai ; prosterné devant le stūpa du fondateur de la secte de ce nom, Tche-yi 智顗, il fit le serment d'introduire sa doctrine en Corée ; aussi lui applique-t-on l'épithète de « premier patriarche du T'ien-t'ai en Corée » (1) En 1086, la reine-mère fit connaître à Tchö-tsong, par l'entremise du roi, son désir de revoir son fils (2) ; Eui-htyen fut rappelé à la capitale, où l'empereur le retint quelques jours ; son compagnon officiel pendant ce laps de temps fut le poète Sou Che qui venait d'être rappelé à la cour après une longue disgrâce et devait entreprendre peu après une violente campagne politique contre les Coréens (3) Eui-htyen s'embarqua à Ming-tcheou (Ning-

---

breuses ambassades coréennes ayant traversé la Chine, du Tchö-kiang à K'ai-fong, pendant les ères *hi-ning* et *yuan-fong* (1068-1086) : réparations de murailles, construction de jonques et d'hôtels, réquisition de main d'œuvre, etc. ; à son avis, ces ambassades n'étaient d'aucun profit à la Chine ; au contraire, les Coréens levaient des plans du pays et acquéraient des livres dont la plupart passaient ensuite entre les mains des K'i-tan. Or, depuis l'avènement de Tchö-tsong (1086), elle avaient cessé au grand soulagement des populations intéressées ; mais des marchands du Fou-kien avaient entretenu des relations commerciales avec la Corée ; Siu-Tsien, notamment, avait fait graver à Hang tcheou, aux frais de la Corée et à un tarif imprudemment surfait des planches de l'*Avataṃsaka-sūtra* avec commentaire en petits caractères, qu'il avait exportées sans autorisation (ces planches furent présentées au roi par Siu Tsien à la 3e lune de 1087 ; *Korye sä*, k. 10, I, p. 146). Quant à l'envoi des deux stūpas, Sou Che y voit une habile démarche soufflée aux Coréens par les K'i-tan, un moyen officieux et détourné d'éprouver, sans risque de se compromettre, les dispositions de la Chine à l'égard de la Corée, un prélude à une nouvelle série d'ambassades. Sou Che propose donc à l'empereur de l'autoriser à punir Siu Tsien et à refuser les stūpas, tout en le laissant Syou kai libre, de sacrifier aux mânes de Tsing-yuan, sa mission ne présentant sur ce dernier point aucun caractère politique. Dans son second rapport, reçu dix jours plus tard (16 décembre 1089), Sou Che prouve qu'il avait deviné juste : averti du refus imminent, Syou-kai s'est décidé à produire les instructions écrites que lui avaient remises Eui-htyen : elles stipulaient de donner les stūpas au Houei-yin sseu ou à d'autres monastères, afin de favoriser la longévité des souverains ; ce don pouvait ainsi s'interpréter à la fois comme un hommage politique et comme une offrande religieuse ; de plus, Syou-kai avait l'ordre de ne les déballer, et de ne les livrer qu'après avoir reçu une réponse écrite des autorités chinoises à leur sujet. En fait, il s'agissait bien de sonder discrètement les sentiments de la Chine. On voit que le dévot prince ne perdait pas de vue les intérêts de son pays. Sou Che poursuivit sa campagne contre les Coréens en 1092 ; étant alors président du ministère des Rites, il leur fit refuser l'autorisation d'acheter un trop grand nombre de livres (*Song che* et *Wen hien t'ong k'ao, loc cit.*). Les auteurs du *Hai tong yck sä* (k. 32, vol. II, p. 81) se trompent complètement en cherchant à identifier les planches apportées en Corée par Siu Tsien avec celles du Canon conservées au Häi-in sä.

(1) Elle lui est donnée dans le titre de l'inscr. de 1132.

(2) Inscr. de 1132.

(3) *Fo tsou t'ong ki, Che men tcheng t'ong et Che che ki kou lio, loc. cit.* Dans ces deux dernières sources, Sou che est appelé Sou Lang-tchong 蘇郎中 ; il venait en effet d'être rappelé par Tchö-tsong (avril 1085) de son exil à la colline de l'Est (Tong-p'o 東坡) à Houang-tcheou 黃州 du Hou-pei, et nommé *lang-tchong* ou secrétaire du Ministère des Rites (*Song che*, k. 338, 4^b, 8-9). Cf. note de la page précédente.

po), le 2 août, avec une ambassade retournant en Corée ; la traversée dura vingt-neuf jours (1). Il avait passé en Chine quatorze mois et rendu visite à plus de cinquante maîtres chinois et hindous.

Rentré à Käi-syeng, il fut nommé supérieur du Heung-oang sä, fondé par Moun-tjong en 1056 (2), puis, au début de 1094, par cumul, du Hong-ouen sä 洪圓寺. Au printemps de 1091, il entreprit une tournée dans le Sud de la péninsule et y visita les principaux monastères. La mort de son frère Syen-tjong (1094, 5e lune), succédant à celle de la reine-mère (1092), l'affecta profondément ; il se retira au Hai-ia sä, souhaitant y terminer paisiblement sa vie ; mais l'insistance de Syouk-tjong, désireux de le consulter sur les affaires de l'Etat, le décida à regagner la capitale. Il fut alors nommé (1097) supérieur du Kouk tchyeng sä 國清寺, monastère de la secte T'ien-t'ai dont la fondation remontait à un vœu de sa mère. Il reçut le titre de Maître du royaume le 26 novembre 1101 (3) et mourut le surlendemain, âgé de 47 ans ; on l'ensevelit en grand pompe au Ryeng-htong sä 靈通寺. Le roi lui décerna le nom posthume de Grand Eveillé (Tai-kak 大覺) bien qu'un fonctionnaire lui fit observer « qu'il n'aurait point été dans les idées du défunt d'usurper le nom du Buddha » (4). Ses disciples réunirent ses compositions littéraires sous le titre de *Tai-kak kouk-sa tjip* 大覺國師集, en 33 chapitres (5) ; deux chapitres d'un de ses ouvrages bouddhiques, le *Ouen tjong moun ryou* 圓宗文類, sont conservés au Japon (6).

La grande œuvre de toute sa vie, conçue par lui dès l'âge de dix-neuf ans (7) et réalisée peu avant sa mort, fut l'édition d'un vaste *thesaurus* de la littérature exégétique chinoise. Ce fut, entre autres motifs, pour en recueillir les matériaux qu'il se rendit en Chine. Il en rapporta des livres bouddhiques formant un total d'un millier de chapitres (8), qui pour la plupart n'existaient pas encore en Corée (9) et devaient

---

(1) Inscr. de 1125.

(2) Inscr. de 1101 et 1125.

(3) Inscr. de 1101 ; d'après le *Korye sä*, et l'inscr. de 1132, ce titre ne lui fut pas décerné de son vivant.

(4) *Korye sä loc. cit.*

(5) Des planches gravées à l'époque du Korye en sont conservées au Häi-in sä ; elles offrent quelques lacunes. Un certain nombre d'exemplaires ont été imprimés avec ces planches et apportés au Japon par M. Sekino Tei. Cf. *Chōsen tosho kaidai*, p. 469 et pl. XVI, fig. I, et Imanishi Ryū 今西龍 *Notices bibliographiques sur les livres coréens relatifs au buddhisme*, dans *Bukkyō shigaku*, I, p. 36-37.

(6) Ils sont reproduits dans TKS, B. VIII, 5.

(7) Il redigea alors (1073) un *Mémoire relatif au vœu qu'il avait formé de réunir pour le prince héritier un Piṭaka de la doctrine* (代世子集教藏發願疏) ; il entendait par là des commentaires bouddhiques chinois dont il se proposait d'obtenir les éléments des Song et des K'i-tan. Ce *Mémoire* est incorporé dans sa Collection littéraire et cité par M. Ikeuchi Hiroshi ap. *Tōyōgaku hō*, XII, 4, p. 93.

(8) *Korye sä, loc. cit.*

(9) Inscr. de 1132. Dans une requête qu'il présenta au roi à son retour pour « demander pardon », il dit avoir rapporté « plus de trois mille chapitres constituant un Piṭaka des doctrines de toutes les sectes, Avataṃsaka et autres » (cité dans *Tōyōgaku hō*, *ib.*, p. 93). La plus grande part de ces ouvrages étaient sans doute canoniques.

être par conséquent des commentaires extra-canoniques. Après son retour, il en acheta d'autres aux Song, aux K'i-tan et aux Japonais [1], puis en obtint lors de son voyage dans le Sud de la Corée. En 1090, il en publia un catalogue en trois chapitres sous le titre de *Catalogue général, nouvellement composé, du Piṭaka des doctrines de toutes les sectes* (新編諸宗教藏總目) [2]; enfin, « se trouvant au Heung-oang sä, il présenta une requête pour qu'y fussent établis des inspecteurs [de la gravure] du Piṭaka des doctrines » : on grava un total de quatre mille chapitres [3]. Le Canon même, dont la gravure avait été achevée quelques années plus tôt (vers 1087), ne devait pas être beaucoup plus considérable. Cette collection fut donc un véritable prototype du récent *Supplément* de Kyōto ; c'est d'ailleurs, selon toute vraisemblance, grâce aux éditions de Eui-htyen que se transmirent au Japon tant d'œuvres perdues en Chine. Pour quelques-unes cette provenance est attestée d'une façon certaine.

Il subsiste même dans la bibliothèque du Tōdaiji 東大寺 de Nara un exemplaire d'une des éditions originales de Eui-htyen, celle d'un commentaire en 40 chapitres de Tch'eng-kouan 澄觀 des T'ang à l'*Avataṃsaka sūtra*, intitulé *Houa-yen king souei chou yen yi tchao* 華嚴經隨疏演義鈔. On y trouve à la fin du chapitre 5 le colophon suivant : « Gravé par ordre royal, au grand Heung-oang sä du royaume de Korye, la 10e année, 甲戌, de l'ère *ta-ngan* [des K'i-tan, 1094] [4]. » Des colophons identiques, datés de 1096 et 1097, suivent les chapitres 18 et 20 [5]. Ces colophons ne mentionnent pas Eui-htyen, mais la preuve que cette édition est bien l'une des siennes est fournie par une découverte récente. M. Oda Shōgo 小田省吾, chef du service archéologique du Gouvernement général de Corée, a trouvé en 1922 dans un ancien monastère, le Syong-kouang sä 松廣寺, district de Syoun-htyen 順天郡, province méridionale de Tjyen-ra 全羅南道, dans le Sud-Ouest de la Corée, un « fascicule carré » contenant les chapitres 9 et 10 d'un commentaire à la version de Dharmarakṣa des Leang septentrionaux (423 p. C. ; Nj. 113) [6] du *Mahā parinirvāṇa-sūtra*, composé entre 706 et 713 par un disciple de Hiuan-tsang, Fa-pao 法寶. Chacun de ces chapitres est suivi des colophons suivants : « Révisé par le çramaṇa Eui-htyen, qui transmet la doctrine en Corée. Gravé par ordre royal

---

(1) *Korye sä* et inscr. de 1125.

(2) Sous-titre : *Catalogue des ouvrages dont il existe actuellement des exemplaires en Corée*. Les mots « nouvellement composé » du premier titre signifient que Eui-htyen concevait son catalogue comme un complément au *K'ai-yuan lou* ; le sous-titre veut dire que ce catalogue était provisoire, « un brouillon attendant des développements postérieurs ». Cet ouvrage est reproduit dans le *Dai Nihon bukkyō zensho* 大日本佛教全書, vol. XXXII, Tōkyō, 1913, d'après une édition japonaise de 1693, reposant elle-même sur une copie de 1625 d'une copie exécutée au Japon dès 1176. Les titres des commentaires sont classés sous ceux des ouvrages commentés.

(3) *Korye sä, loc. cit.* et inscr de 1125.

(4) Le Korye avait adopté alors le calendrier des K'i-tan

(5) Cf. Tsumaki Naoyshi, *Sur les textes sacrés, anciennement imprimés, du To-daiji*, dans *Kōko-gaku zasshi* 考古學雜誌, vol. I, n° 8, avril 1911.

(6) Cette version est dite « septentrionale » ; tous les autres commentaires, actuellement conservés, du *Mahāparinirvāṇa sūtra*, portent sur la version « méridionale » (Nj. 114).

au grand Heung-oang sā du royaume de Korye, en la 5e année, 己卯, de l'ère *cheou-tch'ang* (1099). Ecrit par.... le fonctionnaire... Tjyeng Mo 鄭髦 ». Or la nature du papier et l'aspect des caractères de ce fragment sont identiques à ceux de l'édition conservée au Tōdaiji ; et si cette dernière se présente en rouleaux, on y distingue encore les plis des « fascicules carrés » qu'elle formait probablement avant de parvenir au Japon (1). On peut dès lors sans crainte d'erreur, semble-t-il, attribuer à Eui-htyen le mérite d'avoir sauvé de l'oubli d'autres ouvrages dont il existe au Japon des copies ou des rééditions portant des colophons analogues. Parmi ceux de ces ouvrages signalés jusqu'ici, l'un arriva au Japon directement de la Corée, les autres passèrent par la Chine. Ce sont notamment :

Le *Che mo-ho-yen louen t'ong hiuan tchao* 釋摩訶衍論通玄鈔 en 4 chapitres de Tche-fou 志福, un sujet des K'i-tan, commentaire du commentaire de Nāgārjuna sur le *Çraddhotpāda-çāstra* attribué à Açvaghosa. On a vu plus haut que l'ouvrage de Nāgārjuna lui-même nous a été transmis par les K'i-tan. Le commentaire de Tche-fou est reproduit dans TKS, A, LXXXIII, 2, d'après une copie conservée au Shimpuku-ji 眞福寺 de Nagoya ; chaque chapitre est suivi du colophon : « Gravé par ordre royal... (comme ci-dessus) en la 5e année *cheou-tch'ang* (1099) ». D'un autre colophon, il ressort que la copie fut exécutée au Japon en 1282, d'après un exemplaire imprimé apporté de Corée en 1105, quatre ans après la mort de Eui-htyen (2).

Le *Houa-yen king t'an hiuan kiue tsö* 華嚴經談玄決擇, en 6 chapitres, de Sien-yen 鮮演, autre sujet des K'i-tan ; commentaire de l'*Avataṃsaka-sūtra*. Les cinq derniers chapitres sont reproduits dans TKS, A, XI, 5, d'après une copie faite en 1271 au Fa-pao tch'an sseu du Sseu k'i à Hou-tcheou, sur un manuscrit emprunté au Kao-li sseu de Hang-tcheou ; ce manuscrit avait été exécuté dès 1123 dans les États des Song (3). Le chapitre 2 est suivi du colophon : « Gravé... en 1096 ».

Le *Fa-tsang ho-chang tchouan* 法藏和尙傳, en un chapitre, de Tchoi Tchi-ouen 崔致遠, fonctionnaire du Silla (IXe siècle ; cf. Courant, no 494) ; biographie du troisième patriarche chinois de la secte Avataṃsaka. Reproduit dans TKS, B, 乙, VII, 3, d'après une réédition japonaise de 1699, basée sur une réédition chinoise du XIIe siècle ; colophon : « Gravé... en 1092. »

Le *Kin kang p'an-jo king lio chou* 金剛般若經略疏, en 2 chapitres, de Tche-yen 智儼 des T'ang ; commentaire de la Vajracchedikā ; TKS, A, XXXVIII, 3. Colophons : « Gravé .. en 1095. Ecrit par.... un fonctionnaire... Révisé par... des religieux du Heung-oang se. » Copie japonaise, exécutée en 1728, d'une réédition au Tchö-kiang en 1169 (4).

---

(1) Ikeuchi Hiroshi 池內宏, *Un commentaire du Nirvāṇa-sūtra récemment découvert*, *Tōyō-gaku hō*, vol. XII, no 4, décembre 1922.

(2) Cf. Tsumaki, *Tōyō-gaku hō*, vol. II, no 3. Un autre commentaire de l'ouvrage de Nāgārjuna, le *Che mo-ho-yen louen tsan hiuan chou* 釋摩訶衍論贊玄疏 en 5 k., également composé par un sujet des K'i-tan, est reproduit dans TKS, A, LXX II, 5.

(3) Cf. les colophons placés à la fin des k. 2 et 4.

(4) Cf. les colophons finaux.

Le *Ti tch'e louen yi ki* 地持論義記, en 10 chapitre doubles, de Houei-yuan 慧遠 des Souei ; commentaire du *Bodhisattva caryānirdeça* (Nj. 1086). Trois chapitres sont reproduits dans TKS. A, LXI, 3. Colophons : « Gravé... en 1097. Ecrit par... le fonctionnaire Tjyeng Mo 蔣髦. »

III. — Édition des K'i-tan.

Il subiste si peu de chose de la littérature écrite en chinois sous le règne des K'i-tan, qu'on est tenté d'accorder créance à une tradition rapportée par un auteur chinois contemporain : ils auraient interdit sous peine de mort d'exporter dans les Etats des Song les œuvres de leurs sujets, et c'est comme butin de guerre qu'aurait passé dans la Chine méridionale le *Long kan cheou king* 龍龕手鏡, glossaire bouddhique composé par Hing-kiun 行均 à la fin du Xe siècle, un des rares témoins de cette littérature (1).

---

(1) On cite ordinairement ce titre en remplaçant *king* 鏡 par *kien* 鑑 ; cette substitution a été faite dans toutes les, éditions des Song et postérieures, par respect pour le nom d'un personnage que je n'ai pu déterminer (probablement un ancêtre des Song) ; mais le *Kiun tchai tou chou tche* (éd. Wang Sien-k'ien, k. 4, 16[b]) et le *Mong k'i pi t'an*, des XI[e] et XII[e] siècles, donnent *king*. C'est cette dernière forme qui figurait dans une édition imprimée chez les K'i-tan, et ayant appartenu à une famille K'iu 瞿 de Hang-tcheou (cf. *Lu-t'ing tche kien tch'ouan pen chou mou*, k. 3, 21[a], et *Sseu k'ou kien ming mou lou piao tchai* k. 4, 13[a] ; il s'agit sans doute de la bibliothèque dite du Ts'ing-yin ko 淸吟閣 de K'iu Che-ying 瞿世瑛 de Ts'ien-t'ang détruite par les T'ai-p'ing en 1860-1861, et sur laquelle cf. Ting Chen, *Wou-lin ts'ang chou lou*, k. 下, 39[a]). Les éditions chinoises sont en 4 k. Il existe des éditions coréennes (Courant, n° 3179 ; *Keiseki hōko shi*, k. 2, 33[a]) et japonaises (catalogue du Nai kaku, éd. 1914, p. 457) en 8 k., donnant également *kien* dans le titre ; les matières de chaque section y sont plus abondantes ; d'après certains critiques, ces additions auraient été faites en Corée (*Bukkyō daijii*, p. 4478). Hing-kiun, app. Kouang-tsi 廣濟, parait avoir été un Chinois ; Chen Kouo le déclare originaire de Yeou tcheou 幽州, désignation littéraire de l'actuel Tche-li. Son ouvrage, accessible dans le *Han hai*, VII, est apprécié des lexicographes pour les nombreuses graphies vulgaires qui y sont relevées ; les caractères y sont classés par radicaux et, sous chaque radical, par tons, les radicaux étant eux-mêmes classés par tons ; sous chaque mot sont indiqués le *fan-ts'ie* et un ou quelques sens. Les bibliographes de K'ien-long (*Sseu k'ou tsong mou*, k. 41) se refusent à y reconnaître un glossaire spécifiquement bouddhique : ils ne tiennent pas compte du titre, qui signifie *Miroir à main du Canon bouddhique* ; *long kan*, « la niche (ou bibliothèque) du dragon », était en effet un terme à la mode chez les écrivains bouddhistes du Nord de la Chine, à cette époque, pour désigner le Canon (Cf. le *Glossaire* de K'o-hong, appendices TT. XXXIX, 5, 84[b], 16 ; ailleurs K'o-hong dit « niche d'or » 金龕, *ib.* 84[a], 16, et dans un texte écrit chez les K'i-tan au XI[e] siècle, *infra*, p. 21 n. 3, on trouve « niche fleurie »), de même que *long tsang* 龍藏, « le Piṭaka du dragon, » le devint sous les Ts'ing. Le *Long kan cheou kien* est précédé d'une préface du çramaṇa Tche-kouang 智光 de Yen-t'ai 燕臺 (région de Pékin), datée de la 15[e] année *t'ong-ho* (997), tant dans les éditions chinoises que coréennes (c'est sûrement par erreur que le *Keiseki hōko shi* écrit « la 5[e] année *t'ong-*

Si ce procédé leur était dicté, comme il est vraisemblable, par la préoccupation de ne pas livrer à leurs puissants ennemis du Sud-Ouest des renseignements compromettants, ils n'avaient aucune raison de l'appliquer envers l'inoffensive Corée, soumise et tributaire. Non seulement, comme on l'a vu plus haut, ils lui vendirent plusieurs exemplaires de leur édition du Canon, mais Eui-htyen obtint d'eux une série de commentaires extra-canoniques, dont plusieurs étaient des œuvres de leurs sujets. L'un d'eux contient quelques informations sur l'édition du Canon publiée par ordre des souverains K'i-tan.

C'est un sous-commentaire en 10 chapitres de Kio-yuan 覺苑, çramaṇa du Yuan-fou sseu 圓福寺 de Yen king 燕京 (Pékin), à un commentaire du *Mahāvairocana-sūtra* (Nj 530) composé par Yi-hing 一行 des T'ang. Dans l'introduction de son ouvrage (1), Kio-yuan expose l'origine du commentaire de Yi-hing : « Il reçut l'ordre de la composer en quatorze chapitres ; le titre en fut : *Yi che* 義釋. Comme il venait à peine de l'achever Hiuan-tsong (713-756) visita Chou 蜀 (le Sseu-tch'ouan) et le maître du dhyāna (Yi-hing) mourut. Ce texte allait se perdre, lorsque notre Hing-

---

ho »). Or Chen Kouo 沈括 (1029-1093) dit de cet ouvrage dans son *Mong k'i pi t'an*, 夢溪筆談 (éd. *Pai hai ts'iuan chou*, VII, k. 15, 3[b]) : « Tche-kouang, moine de Yen, en fit une préface d'un style excellent. Il fut composé (ou : la préface fut composée) en la 2e année *tch'ong-hi* des K'i-tan (1033). L'interdiction [d'exporter] les livres était des plus sévères chez les K'i tan ; la loi voulait que quiconque en importait en Chine fût puni de mort. Pendant l'ère *hi-ning* (1068-1077), quelqu'un obtint cet ouvrage de prisonniers de guerre. Il parvint chez Fou K'in 傅欽 ; P'ou Tch'ouan-tcheng 蒲傳正, qui gouvernait le Tchö-si 浙西 (Tchö-kiang occidental), le prit pour en graver des planches. A la fin de la préface, il était dit anciennement : préface de la 5e année *tch'ong-hi* (1033) ; M. P'ou supprima ce colophon. Si l'on considère les caractères, les sons, les rimes, l'arrangement, on trouve dans tout cet ouvrage une méthode bien ordonnée ; les générations postérieures furent près de ne pas tenir l'auteur pour un homme de Yen » Cette tradition sur la préface de Tche-kouang est sans doute erronée. Mais celle relative à la prohibition rigoureuse d'exporter les livres paraît fort vraisemblable. C'est ainsi qu'au commencement de l'ère *ta kouan* (1107-1110), le roi d'Annam envoya à la capitale des Song une ambassade chargée de demander l'autorisation d'acheter des livres : « Les autorités déclarèrent que *la loi ne le permettait pas*. Un décret ordonna que, pour encourager les bons sentiments [du roi], et à l'exclusion des livres prohibés [en Chine même par la censure impériale, 禁書], des ouvrages relatifs à la divination, aux sciences occultes, à l'astronomie, aux mathématiques, à l'art militaire, des recueils de décrets impériaux, des ouvrages sur les affaires contemporaines, la défense des frontières et la géographie, l'autorisation d'acheter d'autres livres fût accordée » (*Song che*, k. 488, 6[b]-7[a]). On a d'autres raisons d'ajouter foi aux dires de Chen Kouo sur un pareil sujet. Il fut envoyé six fois chez les K'i-tan pour négocier une affaire de frontière, et en profita justement pour recueillir ces renseignements que les K'i-tan semblent avoir été si anxieux de dérober aux Song : « Il leva en chemin des plans des montagnes et des vallées, [des passages] dangereux et aisés, [des voies] sinueuses et droites ; il observa la pureté et le désordre dans les mœurs, les sympathies et les antipathies des gens, et il élabora ainsi des *Notes illustrées sur ses ambassades chez les K'i-tan* (使契丹圖抄). Les ayant présentées à l'empereur, il fut nommé chancelier de l'Académie. » (*Song che*, k. 331, 6[a]).

(1) TKS, A, XXXVII, 1, 5[a].

tsong des grands Leao (1031-1055 [1]), ayant pris les rênes du monde, et déterminé à propager la doctrine du Canon (藏 教) afin qu'elle se répandît au près et au loin, donna ordre de graver complètement [le Canon]. Il fut nécessaire que des gens accomplissent une révision détaillée ; Kio-yuan, ayant reçu un édit impérial, se glissa quoi qu'il en fût indigne, dans l'arène des réviseurs ; et comme il recueillait des ouvrages exégétiques, ses recherches l'amenèrent à sauver ce texte. Le souverain actuel, ayant hérité du gouvernement, ordonna en la 5e année *ts'ing-ning* (1059) de graver des planches [pour l'impression de cet ouvrage] et de le répandre. » De ce texte daté de 1077, il ressort que l'édition du Canon dont un premier exemplaire parvint en Corée en 1063 était imprimée ; la gravure en fut entreprise sur l'ordre de Hing-tsong et achevée, semble-t-il, sous son règne ou peu après ; on grava par la suite, au fur et à mesure de leur découverte ou de leur publication, des ouvrages supplémentaires, dont certains furent incorporés dans le Canon, comme par exemple, en 1062, le commentaire de Fa-wou [2].

Sur le contenu de cette édition, nous disposons de deux documents épigraphiques. Le premier est une inscription du Ta-kio sseu 大 覺 寺, temple bien connu des environs de Pékin [3] ; en voici la traduction [4] :

[« On souhaite] respectueusement une longévité de dix mille années à l'empereur et à l'impératrice et dix mille automnes au grand prince [5]. — Notice sur la confection d'un exemplaire du Canon au monastère Ts'ing-chouei 清 水 院 [6] du mont Yang-t'ai 暘 臺, composée par Tche-yen 志 延, *çramana* gratifié du vêtement violet, *bhadanta*

---

(1) La dynastie s'appela *Ta K'i-tan* de 916 à 936, *Ta Leao* (du nom du fleuve dont le bassin fut son berceau) de 937 à 1012, *Ta K'i-tan* de 1013 à 1065, puis de nouveau *Ta Leao* dès 1067. cf. la table chronologique placée en tête du *K'i-tan kouo tche* 契 丹 國 志 de Ye Long-li 葉 隆 禮 des Song.

(2) On y lit en effet (k. I, TKS, A, LXXII, 5, 424b) : « En la 8e année de l'ère *ts'ing-ning* (1062)... l'empereur... donna l'ordre de rechercher partout les ouvrages bouddhiques perdus ; on sauva cette précieuse liasse et on l'incorpora dans le Canon 華 經. »

(3) Voir la monographie de H. Hildebrand, *Der Tempel Ta-chuëh-sy*, Berlin, 1897 ; la stèle subsiste et l'inscription a été traduite par Forke, *ib.* p. 5, qui a cru qu'elle se rapportait au Canon tibétain.

(4) *Kin che ts'ouei pien*, éd. lithogr., k. 153, 3a. Ce texte repose sur un estampage levé par l'auteur du *Kin che ts'ouei pien* en 1778 ; il paraît offrir quelques lacunes peu importantes, à en juger d'après la traduction de Forke, faite vraisemblablement sur un estampage direct.

(5) En 916, le chef (*yi-li-kin* 夷 離 菫 ou 堇) de la tribu de Tie-la 迭 剌 部, A-pao ki 阿 保 機, prit le titre d'empereur et fonda la dynastie des K'i-tan ; pour diminuer le pouvoir des nouveaux *yi-li-kin*, il le divisa entre deux Cours 院, du Nord et du Sud. En 938, le titre d'*yi li-kin* fut traduit en celui de « grand prince », 大 王. Les cours des grands princes administraient la population militaire et civile de race k'i-tan. Cf. *Leao che*, k. 45, 3b et k. 106, 1a-2b. Comme Pékin était la capitale méridionale des K'i-tan, il est probable que les souhaits formulés au début de notre inscription s'adressaient au grand prince de la Cour au Sud.

(6) Tel fut le nom du monastère sous les K'i-tan, dès sa fondation, et sous les Kin ; il fut changé plus tard en Ling-ts'iuan sseu 靈 泉 寺, puis sous les Ming en Ta-kio sseu. Cf. *Kouang-siu Chouen-t'ien fou tche*, k. 17, 39a.

lettré et brillant, du T'ien-wang sseu 天王寺 de la capitale de Yen (Pékin), écrite par Li K'o-tchong 李克忠, lettré reçu aux examens provinciaux. Le mont Yang-t'ai est l'un des pics célèbres du territoire de Ki 薊; le monastère Ts'ing-chouei est l'un des points remarquables de Yeou-tou 幽都 (1). Le nom du mont s'est transmis depuis l'antiquité : la construction du monastère ne date que d'une époque récente. Des laïcs pleins de foi s'y rencontrent de toutes parts pour y combiner des causes [de bonheur] excellentes. Maintenant un *upāsaka*, M. Teng Ts'ong-kouei 鄧從貴, de Nan-yang 南陽 au Ho nan, qui vint au monde avec de bonnes racines et chaque jour observe rigoureusement le *brahmacarya*, à la 3e lune de la 4e année *hien-yong* (1068), a donné 300.000 pièces de monnaie pour faire recouvrir les habitations des moines, puis 500.000 pièces pour faire, après avoir organisé une souscription parmi des personnes ayant les mêmes dispositions que lui, imprimer un exemplaire du Canon, occupant au total 579 volumes ou boîtes ; on confectionna deux bibliothèques, intérieure et extérieure, et l'on y déposa ces volumes. Quand l'affaire fut terminée, on me demanda de rédiger une notice. J'ai exposé de façon toute provisoire cette remarquable cause [de bonheur], afin d'en transmettre le témoignage à la postérité. — Notice du jour *ping-tseu*, 4e après le 1er de la 3e lune, dont le 1er jour est marqué par *kouei-yeou*, de la 4e année *hien-yong*, dont le rang est marqué par *meou-chen* (8 avril 1068). — Kio-yuan 覺苑 *çramaṇa* gratifié des titres honorifiques de Grand Gardien [du prince héritier] et de Grand Ministre, de l'Avenue de droite, à la capitale de Yen (2). — Gravé par Ts'ao Pieu 曹辯, ouvrier en pierre, fournisseur de l'empereur, habitant en dehors de la porte T'ong-tien 通天. »

Ainsi le Canon des K'i-tan comptait, en 1068, 579 volumes. Le second document nous renseigne sur le contenu de quelques-uns de ces volumes. Il provient également des environs de Pékin : c'est l'inscription de Tche-ts'ai 志才 où sont énumérés les ouvrages bouddhiques gravés en 1093 et 1094 sur 4080 dalles de pierre qui furent déposées en 1117 sous un stūpa du Yun-kiu sseu 雲居寺, près du Mont des Sūtras gravés sur pierre (Che-king chan 石徑山), dans la sous-préfecture de Fang-chan 房山 ; l'inscription elle même est datée de 1118 (3). Ces ouvrages, au nombre de 62, n'offrent pas d'intérêt en eux-mêmes (4) ; mais Tche-ts'ai a noté les numéros d'ordre,

(1) *Ki*, des Han au début des T'ang, et *Yeou-tou*, dans la seconde partie des T'ang, furent les noms de la sous-préfecture de Yuan-p'ing 宛平, ainsi nommée depuis l'époque des K'i-tan (1012) et dans le territoire de laquelle se trouve le monastère.

(2) Je ne sais trop ce que vient faire ici le nom du réviseur du Canon (cf. *supra*, p. 20-21). Peut-être se borne-t-il à autoriser l'emploi des planches, dont il aurait été responsable ; ses titres montrent qu'il occupait un poste élevé dans l'Eglise bouddhique.

(3) Cf. Vaudescal, *Les pierres gravées du Che king chan et le Yun kiu sseu*, dans *JA*, 1914, I. Le texte de l'inscription de Tche-ts'ai est incorporé dans le *Kin che ts'ouei pien*, k. 153, 7^b-8^b, dont l'auteur a omis de reproduire les caractères du *Ts'ien tseu wen*, qui seuls nous intéressent ici.

(4) Tous sont incorporés dans les éditions chinoises du Canon, notamment dans celle des Ming. M. Vaudescal, *art. cit.*, p. 439-443, en a identifié 57 dans le *Catalogue* de Nanjō ; les cinq autres s'y retrouvent également : 1° le 2e ouvrage du vol. 208 n'est pas Nj. 1114, mais Nj. 1083 (cf. la variante du titre ap. TT. XV, 2, 95^a) ; 2° l'ouvrage du vol. 219 est bien Nj. 1194 (cf. K'o-hong, k. 10, TT. XXXIX, 2, 55^a) ; 3° le 3e ouvrage du vol. 220 est bien Nj. 1241 (cf. K'o-hong, *ib.* 56^a) ; 4° l'ouvrage du vol. 241 est bien Nj. 1198 (cf. TT. XX, 10, 73^b) ; 5° le titre du vol. 568 désigne Nj. 1249 ou 1250.

marqués par les caractères du *Ts'ien tseu wen*, des 44 volumes du Canon où ils figuraient, soit 197, 204-241, 255-256, 568, 487 et 481. Il va de soi que cet arrangement était celui de l'édition des K'i-tan, gravée quelque quarante ans plus tôt ; or cet arrangement ne correspond ni à celui du *K'ai-yuan lou* de 730, ni à ceux des éditions des Song et de Corée reproduites dans T T, mais concorde parfaitement avec celui de l'édition du Canon utilisée par K'o-hong de 930 à 940. Pour prendre un exemple, le *Fan wang king* est placé : d'après le *K'ai-yuan lou*, et dans l'édition des Song, au vol. 205 ; dans l'édition de Corée, au vol. 204 ; d'après K'o-hong et l'inscription de Tche-ts'ai, au vol. 206. Cette concordance est rigoureuse pour les 44 volumes mentionnés par Tche-ts'ai (1). Il en résulte que selon toute vraisemblance les K'i-tan reçurent le Canon bouddhique non pas des Song, mais de l'une des dynasties sous lesquelles écrivait K'o-hong, celle des T'ang postérieurs (923-936, capitale Lo-yang) ou celle des Tsin postérieurs (936-947, capitale Ta-leang 大梁, K'ai-fong). C'est en effet à l'époque de ces deux dynasties plus exactement au moment où elles se succédèrent, que les K'i-tan s'établirent dans la Chine septentrionale. En 935, l'empereur des T'ang avait chargé Che King-t'ang 石敬塘 de défendre contre leurs incursions la région de Yi-tcheou 沂州, au Chan-tong ; ce général ne tarda pas à se révolter ; l'année suivante, il battit les troupes des T'ang avec l'aide des K'i-tan, qui le créèrent empereur des Tsin et qu'il rémunéra en leur abandonnant seize *tcheou* (préfectures) situés dans les provinces actuelles du Tche-li et du Chan-si (2). Mais bientôt la brouille éclata entre les alliés ; le successeur de Che King-t'ang refusa de reconnaître l'autorité des K'i-tan; ceux-ci envahirent la Chine centrale, s'emparèrent de Ta-leang en 946, portèrent partout le massacre et le pillage, avant d'être chassés par Lieou Tche-yuan 劉知遠, fondateur de la dynastie des Han postérieurs (947-950). Le Canon bouddhique leur fut-il cédé par Che King-t'ang, au même titre que les seize *tcheou* du Nord-Est, ou bien s'en saisirent-ils de force au cours de leurs razzias ultérieures ? Quelque solution qu'on adopte sur ce point, la conclusion où nous sommes arrivé tout à l'heure cadre fort bien avec les données générales de l'histoire.

Avant d'être gravée, l'édition des K'i-tan fut l'objet d'une révision critique. Le cicerone de Eui-htyen en Chine, Yang Kie, nous en informe en termes intéressants. Voici comment il s'exprime dans une postface à la biographie d'un religieux contemporain, Fei-chan 飛山 (3) :

« En vérité, il y a un abîme entre ce qu'on appelait autrefois le Dhyāna et ce qui porte ce nom aujourd'hui. Ce que les anciens entendaient par Dhyāna consistait à pratiquer le Dhyāna en se fondant sur la doctrine ; ce que les modernes entendent par Dhyāna consiste à discuter sur le Dhyāna en s'écartant de la doctrine. Discuter sur le Dhyāna, c'est en abandonner la substance en n'en conservant que le nom ; pratiquer le Dhyāna, c'est en atteindre le sens profond en se conformant aux explications ».

---

(1) Voir la table de comparaison dressée par M. Tsumaki, *art. cit.*

(2) Voir leur liste dans le chapitre géographique du *Leao che*, k. 37, 1a, et celles, légèrement différentes, du *K'i-tan kouo tche*, k. 2, 5a, et du *Ts'eu tche t'ong kien*, k. 280, 2b.

(3) Texte cité ap. *Che men tcheng t'ong*, k. 8, TKS, B, 乙, III, 5, 451b.

Récemment l'empereur des grands Leao ordonna aux autorités de faire fixer à nouveau, par le çramaṇa exégète Ts'iuan hiao et autres 義學沙門詮曉等, le catalogue des livres saints. Les ouvrages connus dans le monde sous les titres de *Lieou tsou t'an king* 六祖壇經 (1), *Pao-lin tchouan* 寶林傳 (2) et autres, furent tous détruits par le feu, quant aux fautes de classement, on les corrigea en remaniant le *Tcheng-wen siu lou* 貞文續錄 en trois chapitres (3), où [c'est-à-dire dans l'édition remaniée duquel] tout cela est indiqué d'une façon détaillée. Voilà qui témoigne du désir d'accomplir la mission que nous confia notre Buddha, et de la volonté que doivent avoir les empereurs et les rois de protéger vastement la Loi — cependant qu'en Chine circulent des commentaires par articles et par phrases de l'école Dhyāna, versant pour la plupart dans l'hérésie ! Aussi le maître coréen Eui-htyen soupçonnait-il la Chine d'être privée de tout homme [digne de son respect] ; mais lorsqu'il connut les opinions élevées de Fei-chan, il sut qu'elle possédait un Bodhisattva protecteur de la Loi. »

Ce texte appelle quelques remarques. Tout d'abord, il laisse à croire qu'en dépit de la censure politique certains textes bouddhiques publiés par les K'i-tan parvinrent chez les Song, peut-être par l'entremise de Eui-htyen. En second lieu, les travaux critiques des éditeurs k'i-tan durent être remarquables, pour qu'un lettré des Song, dont tout devait faire un ennemi et un contempteur des K'i-tan, les célébrât avec tant d'emphase. Enfin les réflexions de Yang Kie sur la décadence de la foi en Chine sont significatives. Il sent bien que l'ère des grandes œuvres religieuses est close ; dans la tiède atmosphère des couvents du bas Fleuve Bleu ne fleurit plus que la mystique stérile du Dhyāna. De fait, c'est par des Tartares civilisés d'un siècle qu'est établie la plus ancienne édition critique du Canon ; leur exemple est bientôt suivi par les Coréens, dont l'édition reste la meilleure jusqu'au récent réveil du bouddhisme au Japon. En Chine, au contraire, chaque édition est plus médiocre que la précédente, au point que celle de la dynastie mandchoue est ignorée des érudits.

IV. — Édition annamite (?).

Dès leur avènement, les dynasties nationales de l'Annam mirent en honneur le taoïsme et surtout le bouddhisme. Lorsqu'en 971 Tiên-hoàng-đế 先皇帝 des Đinh 丁 institua une hiérarchie administrative, il y fit figurer en bon rang, auprès des fonctionnaires civils et militaires, les dignitaires de l'une et de l'autre Église (1), et décerna

---

(1) Cf. *BEFEO*, XIII, vii, 68.

(2) Ouvrage en 10 k. composé en 801, au monastère Pao-lin du Ts'ao k'i 曹溪, au Kouang-tong par Tche-kiu 智炬 de Kien-k'ang (Nankin) et par l'Hindou Tch'e-cheng 持陟. C'était une histoire du bouddhisme et en particulier de la secte Dhyana, des origines jusqu'au milieu des T'ang. On le considéra bientôt comme du verbiage (口實) et aucun de nombreux historiens du bouddhisme qui écrivirent sous les Song n'en fit usage. Il existait encore à l'époque mongole. Cf. *Che men tcheng t'ong*, k. 4, 409[b] ; *Che che ki kou lio*, k. 3, 20[a] ; *Tche-yuan lou*, k. 10, 80[a].

(3) Il s'agit évidemment de l'œuvre compilée par Yuan-tchao en 794-795.

(1) *Đại Việt sử kí toàn thư*, *Việt sử lược*, *Khâm định Việt sử thông giám cương mục*, s. a. 971.

des titres honorifiques à deux d'entre eux, l'Administrateur du Saṅgha Ngô-Chân-Lưu 僧統吳眞流 et le bonze taoïste Đặng-huyền-Quang 道士鄧玄光. Il n'est pas douteux que les Ecritures bouddhiques aient été introduites et répandues en Annam à l'époque de la domination chinoise, mais nous ignorons s'il y était parvenu des exemplaires complets du Canon. En 1007 le roi Long-Đĩnh 龍鋌 (ou Long-đình 龍廷 (1)) des Lê antérieurs 前黎, par l'entremise de son frère cadet Minh-xưởng 明昶, sollicite et obtient des Song, avec les Neuf Classiques, un exemplaire du Canon bouddhique (2).

L'influence du bouddhisme s'accentua sous la dynastie des Lí 李 (1010-1225). Son fondateur, Thai-tổ 太祖, avait fait ses études dans un monastère bouddhique, et lorsqu'en la première année de son règne (1010) il transféra la capitale de Hoa-lư 華閭 à Đại-la 大羅, qu'il appela Thăng-long 昇龍 (Hanoi), son souci le plus pressant, « avant même d'avoir construit le temple des ancêtres ni établi l'autel du dieu du Sol et des Moissons (3) », fut de faire bâtir à grands frais huit monastères bouddhiques dans son village d'origine, Cổ-pháp 古法, élevé au rang de *phủ* de Thiên đức 天德府 (actuellement Đình-bảng 亭榜 dans Bắc-ninh), deux ou trois

(1) La seconde forme est donnée par toutes les sources chinoises ou de provenance chinoise.

(2) *Song che*, k. 7, 6^a : *An-nam chí lược*, trad. Sainson p. 437 ; *Yue k'iao chou* k. 4, *s. a.* Le *Toàn thư s. a.*, mentionne le Canon seul, le *Yu hai*, k. 154, 27^a et 51^a, les Classiques seuls, et le *Siu tseu tche t'ong kien tch'ang pien*, k. 66, 5^b, l'ambassade seule. Les Neuf Classiques étaient, à l'époque des Song, le *Yi king*, le *Che king*, le *Chou king*, le *Tcheou li*, le *Li ki*, le *Tch'ouen-ts'ieou*, le *Mong-tseu*, le *Louen-yu* et le *Hiao king* (*Yu hai*, k. 42, 1^b).

(3) C'est ce que remarque en s'en désolant Lê-văn-Hưu 黎文休, au XIIIe siècle (cité ap. *Toàn thư*, q. 2, 3^b). A propos du même fait, Ngô-thì-Sĩ rédigea une longue notice où sont relevés et classés tous les évènements relatifs au bouddhisme à l'époque des Li (citée ap. *Đại Việt sử kí bản kỉ*, q. 2, 4^b-7^a) ; cette notice offre peu d'intérêt, car ces évènements sont presque tous mentionnés dans le *Toàn thư*. Elle était destinée à suppléer aux lacunes d'une recension des Annales où la plupart des passages relatifs au bouddhisme avaient été supprimés (sans doute la recension commandée à Ngô-thì-Sĩ et autres en 1775, cf. *BEFEO*, IV, 634, n. 4).

Le *Đại Việt sử kí* (*BEFEO*, *ib.*, 646, n° 37) est une reconstitution moderne d'ouvrages du même titre publiés aux XIIIe et XVe siècles. La préface en est datée de « la 2e lune d'automne de la 8e des myriades de myriades d'années de la dynastie impériale » ; il y est dit qu'en l'année 戊午, « l'empereur » ordonna aux fonctionnaires de Bắc-thành 北城 de graver les Cinq Classiques, les Quatre Livres et les Histoires, afin de les répandre dans ses Etats ; on retrouva des éditions imprimées de la plupart des Classiques et de leurs Commentaires, mais aucun exemplaire original du *Đại Việt sử kí* ; on compila alors, d'après « les livres laissés par les historiographes et auteurs des dynasties passées », des Annales allant des origines à 1427 ; la gravure fut terminée en l'année 庚申 et les planches déposées à l'école (學堂) de Bắc-thành, pour en tirer des impressions à l'usage des étudiants. Or c'est le Tây-sơn Nguyễn-văn-Huệ 阮文惠, établi au Tonkin et investi comme roi légitime de l'Annam dès 1789, qui donna à Hanoi, en 1790, le nom de Bắc-thành (*Đại Nam liệt truyện tiền biên*, q. 30, 40^b) ; son fils prit le nom de période *cảnh-thịnh* 景盛 (1793-1800) et régna au Tonkin jusqu'à l'année 1802, où il fut détrôné par Gia-Long ; celui-ci conserva le nom de

dans la nouvelle capitale (1), et restaurer tous les monastères bouddhiques et taoïques du royaume. Puis il fonda de nouveaux monastères bouddhiques à Thăng long, trois ou quatre en 1011 (2), deux en 1016, un en 1024 pour son service personnel ; il y fit placer des cloches d'or et d'argent (1010, 1014) (3), en 1016, plus de mille habitants de la capitale reçurent l'ordination bouddhique ou taoïque, et en 1019 l'ordre de créer des religieux bouddhistes s'étendit à tout le royaume (4). Son successeur, Thái-tông 太宗, n'aurait pas élevé moins de cent cinquante monastères bouddhiques ou taoïques (1031) (5). Aussi toute une série d'ambassades furent-elles chargées d'aller chercher en Chine les textes dont une provision abondante était devenue nécessaire ; il n'est plus question dorénavant des Classiques confucianistes ; ce qu'elles demandent sans cesse, ce sont des exemplaires du Canon bouddhique. Elles en obtinrent dès les premières années de la dynastie, en 1010 (6) et en 1014 (7). Un troisième fut sollicité en 1018 et rapporté en 1020 : d'après plusieurs sources (8), il se serait agi du Canon taoïque, mais les Annales officielles assurent qu'un dignitaire bouddhiste, l'Administrateur du Saṅgha fut envoyé à Canton à la rencontre de l'ambassade (9) ; peut être rapportait-elle les deux Canons.

Bắc-thành, qu'il appliqua à tout le Tonkin et qui fut définitivement abandonné en 1838 (Cf. L. Aurousseau, *BEFEO*, XX, IV, 84-87 et tableaux). Il n'est donc pas douteux que les dates cycliques susmentionnées correspondent à 1798 et à 1800, 8e année *cảnh-thịnh* : les Tây-sơn voulurent publier, à l'instar des Lê, une nouvelle recension des Annales. Mais leur *Đại Việt sử kí* n'offre guère d'intérêt que par les commentaires qui y sont cités.

(1) Le Vạn-tuế tự 萬歲寺 et le Thắng-nghiêm tự 勝嚴寺 d'après le *Toàn thư* ; ce dernier et le Hưng-thiên tự 興天寺 d'après le *Việt sử lược* ; tous trois d'après le *Cương-mục*. C'est à cette époque que remonte le charmant pagodon du Pilier unique, à Hanoi (cf. *BEFEO*, XXII, p. 365) ; sa fondation est mentionnée dès le XIIIe siècle par Lê-văn-Hưu (ap. *Toàn thư*, q. 2, 4a, 2).

(2) Quatre d'après le *Việt sử lược*, qui place en cette année la construction du Vạn-tuế tự.

(3) *Toàn thư*, *s. a.*

(4) Déjà en 1010 un décret avait prescrit d'imposer l'ordination bouddhique aux gens du peuple. Lê-văn-Hưu déclare que sous les Lí plus de la moitié de la population fut contrainte d'entrer en religion.

(5) *Việt sử lược*, *s. a.* Neuf cent cinquante d'après le *Toàn thư* et le *Cương mục*, *s. a.*, trois cent cinquante d'après Ngô-thì-Sĩ, ap. *Đại Việt sử kí*, *loc. cit.*, 5b, mais une note rétablit le chiffre de cent cinquante.

(6) *An-nam chí lược*, trad. p. 441 ; *Yue k'iao chou*, k. 4, *s. a.* L'ambassade est mentionnée ap. *Song che*, k. 7, 9b-10b et k. 488, 5a, et *Siu tseu tche t'ong kien tch'ang pien*, k. 73, 8a et k. 74, 16b.

(7) *An-nam chí lược*, trad. p. 443 ; *Yue k'iao chou*, *ib. s. a.* Ambassade mentionnée ap. *Siu tseu tche t'ong kien tch'ang pien*, k. 83, 5a.

(8) *An-nam chí lược*, q. 12, (道藏經 ; la trad. de Sainson, p. 444, est fautive) ; *Yue k'iao chou*, *s. a.* 1018 ; *Ngan-nan tche yuan*, biographie de Lí-công-Uẩn 李公蘊.

(9) *Toàn thư*, *s. a.* 1020. Le *Cương mục*, *s. a.* 1010 : dit « jusqu'au Kouang-si », mais ce toponyme n'existait pas sous les Song.

D'autres suivirent en 1034 (1), 1081 (2), 1098 (3). Les rois les faisaient copier et construisaient des bibliothèques. Ainsi, en 1023, « ordre fut donné de copier le Canon bouddhique et de le conserver au Đại-hưng tạng 大興藏 (4) : ce terme signifie « la bibliothèque Đại-hưng », car en 1021 on avait commencé la construction d'une «bibliothèque octogonale » 八角經藏 (5); de même, en 1034, le roi visita le Trùng quang tự 重光寺 du mont Tiên-du 僊遊山 (province actuelle de Bắc-ninh) et ordonna d'y élever la bibliothèque Trùng-hưng 重興藏 (6), où fut déposée deux ans plus tard une nouvelle copie du Canon (7).

Tous ces textes furent détruits lors des invasions mongoles dans la seconde moitié du XIIIe siècle ; c'est du moins ce qu'affirme Anh-tông 英宗 des Trần 陳 dans une requête adressée à Timur, par laquelle il sollicite le don de livres bouddhiques devant remplacer les disparus (8), et il est à croire que le passage des Barbares eut ici les mêmes suites funestes qu'en Corée. Plus heureux que cette dernière, l'Annam avait définitivement repoussé les Mongols en 1288, mais pour s'en reconnaître bientôt tributaire ; le roi refusait cependant d'aller en personne rendre hommage au Grand Khan ; pour l'en punir, celui-ci retint prisonnier son envoyé Đào-tử-Kì 陶子奇 (1293). Sur ces entrefaites, Khubilai mourut et Timur décréta, à l'occasion de son avénement (mai 1294), une amnistie générale : Đào-tử-Kì fut renvoyé en Annam avec deux ambassadeurs chinois ; c'est aux fonctionnaires chargés de raccompagner ces ambassadeurs et de porter à Timour ses condoléances, ses félicitations et ses remerciements, que Anh-tông confia la requête mentionnée ci-dessus. Ils revinrent au début de l'année suivante (9), « ayant reçu, dit le *Toàn-thơ*, un exemplaire complet du Canon bouddhique ; après leur retour, on le conserva à Thiên-tường-phủ (10) ; on grava et on publia d'après l'original (11) ». Le *Cương-mục* rapporte ces faits sous l'année 1299 : « On propagea la doctrine de Çâkya à l'intérieur et à l'extérieur. –

---

(1) *Toàn thơ, Cương mục, s. a.*

(2) *Việt sử lược, s. a.*

(3) *Ib. s. a.*

(4) *Toàn thơ, s. a.*

(5) *Ib. s. a.*

(6) *Ib. s. a.* Le *Việt sử lược, s. a.*, dit « un édifice Trùng-hưng », 重興殿. Mais la visite et l'ordre du roi n'étaient probablement pas sans rapport avec l'arrivée de Chine, cette même année, d'un exemplaire du Canon, qui dut être déposé dans la bibliothèque avant la copie.

(7) *Toàn thơ, s. a.* 1036. Une troisième copie du Canon est mentionnée sous l'année 1027.

(8) Texte dans *An-nam chí lược*, trad. pp. 293-294 : une note ajoute qu'elle reçut une suite favorable.

(9) Ils arrivèrent à la cour mongole le 17 mars et la quittèrent le 5 décembre 1295 (*Yuan che*, k. 18, 5b et 8b).

(10) Lieu d'origine des Trần, ainsi nommé dès 1262, au village actuel de Tức-mặc 卽墨, province de Nam-định. Ils y avaient construit un palais et un monastère bouddhique, le Phổ-minh tự 普明寺 ; c'est là que se retiraient leurs rois, qui abdiquaient volontiers. Cf. *Yuan che*, k. 63, 18a ; *An-nam chí lược*, trad. p. 53 ; *Toàn-thơ* et *Cương mục*, début des annales des Trần et année 1262.

(11) 收得大藏經部回。留天長府。副本刊行. *Toàn thơ*, année 1295.

A l'origine, Trần-khắc-Dụng 陳克用 avait été envoyé chez les Yuan pour solliciter un Canon bouddhique ; après son retour, on le conserva à Thiên-trường phủ ; on grava et on publia d'après l'original. Cette année-ci, il fut de plus ordonné d'imprimer et de publier le *Phật giáo pháp sự đạo trường công văn cách thức* 佛敎法事道場公文格式. » Sous la même année 1299, le *Toàn-thư* mentionne l'impression de deux ouvrages distincts, le *Phật giáo pháp sự đạo trường tân văn* 佛敎法事道場新文 et le *Công văn cách thức* 公文格式 (1)

Les Annales ne précisent pas ce qui fut « gravé et publié » à partir de 1295. L'interprétation la plus naturelle serait évidemment : « On le grava et on le publia » (le Canon entier). Mais elle soulève de fortes objections. Aucune des nombreuses recensions de l'histoire officielle ne fut imprimée avant la fin du XVII[e] siècle (2), et il paraît au premier abord impossible que les Annamites eussent été en état, quatre siècles plus tôt, de mener à bien la tâche considérable de graver le Canon bouddhique. La seule édition imprimée des Trần que mentionne Phan-huy-Chú 潘輝注 dans sa bibliographie (3) est celle du *Công văn cách thức* ; et même, comme cet ouvrage, dit-il, n'existait plus de son temps (vers 1820), il ne le connaissait sans doute que par le témoignage des Annales. Toutefois la vogue du bouddhisme ne fut pas moindre sous les Trần (1225-1400) que sous les Lí ; c'est même à leur époque, de l'avis des érudits indigènes (4), qu'elle atteignit son apogée. Il n'était pas alors de plus grand honneur pour les nobles que de recevoir des titres de fonctions bouddhiques ou taoïques (5), et les Ecritures bouddhiques étaient l'objet d'une telle vénération qu'un fonctionnaire de haut rang se trouvait spécialement préposé à leur garde (6). Si l'on songe que la gravure de textes saints est considérée par les bouddhistes

---

(1) Le *Cương mục* fait du *Công văn cách thức* un ouvrage bouddhique, tandis que Phan-huy-Chú le range parmi les textes officiels et administratifs. Ce titre signifie *Modèles de correspondance officielle*. Or de nos jours des titres analogues désignent les recueils de modèles de lettres, mémoriaux, rapports, ordres et autres pièces de « correspondance officielle » adressées aux dieux ou aux esprits par les bonzes ou les sorciers (p. ex. 禪門佛事公文善本 [A. 886, bouddhique], 雜醮公文要集 [A. 1949, taoïque]) ; souvent on trouve dans ces titres la leçon *công văn* 攻文延生攻文 [A. 901], 佛門攻文助成 [A. 477, copie d'une édition de 1709], 神霄玉格攻文 [A. 881, rituel des sorciers ou *thầy phù thủy*]), dont on peut donner diverses explications. Ces termes s'employaient déjà en ce sens sous les Lê, mais il est improbable qu'ils l'aient été sous les Trần, quoique d'après le *Tam tổ thật lục* Huyền-quang ait « révisé des sūtras et des *công-văn* », 修撰諸品經及攻文等.

(2) C'est dans le but de graver pour la première fois les Annales que furent entrepris les travaux de révision dont le résultat fut le *Toàn thơ*. Voir les préfaces.

(3) *Lịch triều hiến chương loại chí*, q. 42. Le *Tứ thơ đại toàn* 四書大全 fut imprimé en 1435 (*Toàn thơ*, q. 11, 33[b]).

(4) Lê-quí-Đôn, *Kiến văn tiểu lục* q. 9, 14[a].

(5) En 1244, pour honorer un personnage méritant auquel il avait déjà donné les titres de prince puis de grand prince, Thái-tổ lui conféra celui de *đạo-lục* 道錄 (*Toàn-thơ*, *s. a.* 1234 et 1244).

(6) Parmi les titres de fonctions de Lí-tế-xuyên 李濟川, indiqués dans le colophon initial de son *Việt điện u linh tập* de 1329, figure en premier lieu celui de « gardien du Canon bouddhique » 守大藏經.

d'Extrême-Orient comme une œuvre éminemment méritoire, pourquoi tel roi, tels seigneurs n'auraient-ils pas fait les frais d'une édition complète, payé pour ce travail, par exemple, des graveurs chinois ? En 1292, Nhân-tông 仁宗, âgé de trente-six ans à peine, avait abdiqué pour entrer en religion ; il vécut jusqu'en 1308, conservant son influence et sans doute sa richesse ; les Annales nous le montrent, dans ce même monastère de Thiên-trường phu où avait été déposé le Canon, donnant aux pauvres du royaume, de l'or, de l'argent, des sapèques, des étoffes, organisant des ordinations, distribuant des textes sacrés (1). On l'imagine sans peine prenant l'initiative d'une telle entreprise.

L'activité religieuse de ce roi nous est d'ailleurs connue par le *Tam tổ thật lục* 三祖實錄, ouvrage relatif aux trois premiers patriarches de la secte de Trúc-lâm 竹林, Nhân-tông lui-même, qui se donna le surnom de Trúc-lâm đại-sĩ 竹林大士, et ses successeurs Pháp-loa 法螺 (1284-1330) et Huyền-quang 玄光 (1254-1334). Il n'est pas question du Canon dans la biographie de Nhân-tông, assez sommaire. Par contre celle de Pháp-loa, rédigée par années, est très détaillée. Elle aurait été établie par Huyền-quang, d'après une œuvre de Pháp-loa (2) ; dans la réimpression moderne dont je me sers (3), basée sur une réédition de la fin des Lê, elle est suivie du colophon : « Gravé en 1362 (4). » Si certains passages de ce texte, qui atteste l'extraordinaire succès du bouddhisme à cette époque, n'inspirent pas une entière confiance, il laisse cependant dans l'ensemble une remarquable impression d'historicité.

On y lit qu'en 1308 Pháp-loa reçut de Nhân-tông vingt volumes (函) de textes bouddhiques écrits avec son sang. En 1311, « il reçut l'ordre de continuer la gravure des planches du Canon bouddhique, et chargea Bảo-sát de diriger cette affaire (5) ». Lors de son abdication, en 1314, Anh-tông 英宗 (mort en 1320) lui offrit « un Canon bouddhique en 500 volumes, destiné à rester en permanence dans son monastère ». En 1319, « Anh-tông lui donna vingt petits volumes serrés du Canon bouddhique, écrits avec le sang de jade qu'il avait prélevé sur lui-même en se piquant de sa propre main », et cette même année « le maître invita les religieux et les laïcs à se saigner afin d'*imprimer* un Canon bouddhique en plus de 5000 chapitres ». Cette singulière édition fut-elle imprimée ou manuscrite ? On est libre de choisir. Le texte ajoute en effet sous l'année 1321 : « Précédemment, Anh-tông, la reine-mère, les femmes du palais et autres avaient entrepris d'*écrire* avec leur sang un Canon bouddhique en plus de 5000 chapitres. Quand ce fut terminé, la reine-mère ordonna au maître d'y annexer une postface. » En 1322, « il lut le Vinaya des Dharmaguptaka, corrigea et compléta le texte et, l'ayant transcrit sur des planches, imprima et distribua au total

(1) *Toàn thơ*, *s. a.* 1303.

(2) 依斷索錄, porte mon édition. Il s'agit sans doute de l'ouvrage en 1000 q. (*sic*) de Pháp-loa mentionné sous le titre de *Đoạn sách lục* 斷策錄 dans le *Lịch triều hiến trương loại chí*, q. 43.

(3) Gravée en 1903 au Pháp vũ tự 法雨寺, village de Quảng nội 廣內 commune de Đồng lại 仝賴, province de Hải-dương.

(4) Cette biographie par années est la principale source de la notice de Lê-quí-Đôn, *Kiến văn tiểu lục*, q. 9, sur Pháp-loa.

(5) 奉詔續刋大藏經板。師命寶刹主其事。

plus de 5000 chapitres. » Il s'occupa l'année suivante de fixer le texte de divers ouvrages exegétiques et composa lui-même des sous-commentaires. En 1314 Minh-tông 明宗, à l'occasion de son avènement, fit fondre trois statues de Buddha hautes de 17 pieds, construire des edifices religieux, ordonner plus de 15000 moines et nonnes et « imprimer un exemplaire du Canon (1). »

De ces divers témoignages, notamment du dernier, il semblerait ressortir que le Canon entier fut gravé sous les Trân ; je conserve cependant des doutes. Il va sans dire que de cette édition, complète ou fragmentaire, l'impitoyable climat de l'Indochine n'a rien épargné.

II. — SUR UN PASSAGE DU MAHĀMEGHA-SŪTRA

(P. 62, n. 5.)

Dans son *Madhyamakāvatāra*, Candrakīrti, vers le début du VIIe siècle, cherche à autoriser par l'Ecriture même l'interprétation de l'Ecriture donnée par Nāgārjuna, et cite à ce propos le passage suivant de l'*Āryadvādaçasahasramahāmegha* : « Prince Licchavi, cet Ānanda, ainsi nommé parce que toute créature se réjouit en le voyant, quatre siècles après le Nirvāṇa, sera le bhikṣu nommé Nāga, et il enseignera d'une manière développée mon enseignement. Enfin, dans l'univers nommé Suviçuddhaprabhābhūmi, il sera un Tathāgata Arhat parfait Buddha nommé Jnānākaraprabha (2). »

Il existe deux ouvrages, ou groupes de textes, portant le titre de *Mahāmegha-sūtra*.

A. Le premier est purement tantrique. C'est un sūtra peu étendu, prononcé par le Buddha devant une assemblée de Nāga, dans le palais des *nāgarāja* Nanda et Upananda. Il se rapporte tout entier à l'obtention de la pluie.

1. Une recension sanskrite, conservée en un ms. népalais de la bibliothèque de Cambridge, en a été publiée et traduite par Cecil Bendall dans *JRAS*, 1880, p. 288-311. Elle comprend deux parties, l'une intitulée (colophon final, p. 302) *Soixante-quatrième parivarta, intitulé Varṣāgamanamaṇḍali, du Çatasāhasrikamahāmeghamahāyāna-sūtra*, l'autre (p. 310) *Soixante-cinquième parivarta intitulé ou Vātamaṇḍali, du [Çat°-mah°] mah° sūtra*, ou encore (p. 308) *Sarvanāgahṛdaya [parivarta]*.

2. A ces deux parties correspondent respectivement, autant que permet d'en juger l'*Analyse* de Csoma-Feer, deux sūtras classés dans la section *Rgyud* du Kanjur, l'un intitulé *Mahāmegha* (XIV, 5), l'autre *Mahāmeghavātamaṇḍalisarvanāgahṛdaya* (XIV, 16). Le premier compte parmi ses traducteurs Jinamitra et Çīlendrabodhi, qui travaillèrent au IXe siècle (3) ; il se retrouve « identique » (Csoma-Feer, p. 524) dans la section *Mdo* (XVIII, 5), où figure également un *Sarvanāgahṛdaya* (XVIII, 4) qui doit être, sinon identique, du moins apparenté de près au second sūtra de la section Rgyud.

---

(1) 印大藏一部

(2) Version tibétaine, trad. La Vallée Poussin, *Muséon*, 1910, p. 275.

(3) Cf. Rockhill, *Life of the Buddha*, p. 224.

3. Dans le Canon chinois, on trouve quatre répliques de ce texte.

a. Nj. 187. TT. XXVII, 6, 5b-11a. 1 k. Titre : éd. cor. 大雲經請雨品第六十四, *Soixante-quatrième parivarta, intitulé demande de pluie, du Mahāmegha-sūtra* ; éd. ch. 大雲請雨經, *Sūtra de la Demande de pluie du Grand Nuage*. Traduit par Jñānayaças, originaire du Magadha, en 570 p. C. (1). Le texte correspond à la première partie de la recension sanskrite, et se termine par des prescriptions sur la cérémonie ayant pour but l'obtention de la pluie, correspondant approximativement aux pp. 302, l. 3 à 304, l. 2, de la seconde partie du texte sanskrit.

b. Nj. 188. TT. *ib.* 11a-16b. 2 k. Titre : 大雲輪請雨經, *Sūtra de la Demande de pluie de la Roue du Grand Nuage*. Traduit par Narendrayaças, originaire de l'Udyāna, en 585 p. C. (2). Texte identique au précédent pour le fond. Résumé par Beal, *Four lectures*, p. 419-423.

c. Nj. 186. TT. *ib.*, 1a-5b. 1 k. Titre : éd. cor. 大方等大雲請雨經 *Mahāvaipu yamahāmegha-demander-pluie-sūtra* ; éd. ch. 大方等大雲經請雨品第六十四, *Mᵒmegha-sūtra- 'emander-pluie-parivarta-soixante-quatrième*. Traducteur : éd. cor. Jñānayaças, éd. ch. Jñānagupta. Texte identique aux précédents pour le fond et, en partie, pour la forme, à Nj. 188. — Cette version n'est pas mentionnée dans le *Li tai san pao ki* de 597 p. C. Le *Ta T'ang nei tien lou* (3) et le *K'ai-yuan lou* (4) l'attribuent à Jñānagupta, originaire du Gandhāra, qui d'après le *Siu kao seng tchouan*, k. 2, vécut de 523 à 600 p. C. (5), le *Kou kin yi king t'ou ki* (6) à Dharmagupta, mort en 619. Il s'agit probablement d'un remaniement de Nj. 188 par Jñānagupta.

d. Nj. 970. TT. XXV, 6, 91a-97b. 2 k. Titre identique à celui de Nj. 188 ; le *Tcheng-yuan lou* (7) donne 大雲請雨經. Traduit par Amoghavajra (705-774). Texte identique aux précédents pour le fond, mais ne comprenant pas les prescriptions rituelles de la fin ; celles-ci furent traduites séparément par Amoghavajra, sous le titre de 大雲經祈雨壇法, *Méthode [pour établir] un maṇḍala et implorer la pluie [d'après le] Mahāmegha-sūtra* (TKS, A, III, 4, 380b). Cette version est suivie dans TT. d'un collationnement des noms des 185 *nāgarāja* auditeurs et de quelques épithètes appliquées aux mots « mers » et « nuages » (cf. éd. Bendall, p. 290) dans les trois versions, exécuté en 1694 et revu en 1701, par le bhikṣu japonais Jōgon 淨嚴.

---

(1) Cf. *Li tai san pao ki*, k. 11, TT. XXXV, 6, 78ᵃ, 14 ; *K'ai-yuan lou*, k. 7, TT. XXXVIII, 4, 60ᵃ, 1-2. Le *Li tai san pao ki* donne comme titre 大雲輪經請雨品第一百, *Centième parivarta, Demande de Pluie, du Mahameghacakra-sūtra*. Le *K'ai-yuan lou* donne les deux titres actuels et nie expressément qu'il s'agisse d'un centième *parivarta*.

(2) *Li tai san pao ki*, k. 12, 80ᵇ, 8 ; *K'ai-yuan lou* k. 7, 63ᵇ, 4.

(3) K. 5, 79ᵇ, 13.

(4) K. 7, 63ᵃ, 12. Ce même *Tchong king mou lou* de Tsing-t'ai, k. 2, TT. XXXVIII, 2, 13ᵃ, *Wou Tcheou lou*, k. 3, 11ᵇ, *Tcheng-yuan lou*, k. 21, 26ᵇ ; ces catalogues associent à Jñānagupta des collaborateurs.

(5) La date de sa mort est incertaine. Cf. *K'ai-yuan lou*, k. 7, 65ᵃ, 2-3.

(6) K. 4, 87ᵇ, 5.

(7) K. 15, TT. XXXVIII, 6, 80ᵇ, 15.

B. Le texte sanskrit du second ouvrage paraît perdu.

1. On en trouve dans la section des *Nirvāṇa-sūtra* chinois (Nj 244, TT. XI, 10) une version en 6 k. dans l'édition coréenne, en 4 k. dans les éditions chinoises, attribuée à Dharmarakṣa, originaire de l'Inde centrale, qui travailla à Kou-tsang 姑藏 (Wou-wei hien 武威縣, Leang-tcheou fou 凉州府, Kan-sou), capitale des Leang septentrionaux 北凉 (397-439), entre 414 et 421 p. C. Elle est intitulée 大方等大雲無想 (ou 相) 經, *Mahāvaipulyā-mahāmegha-asaṃjña* (?) (ou *alakṣaṇa* ou *animitta)-sūtra*. Au k. 5 (TT. 55a), d'innombrables *devaputra* des régions du Sud, venus de la Montagne Noire, interrogent le Buddha sur le nom du sūtra. Le Buddha répond qu'il porte trois noms: 1° *Mahāmegha*, parce que le *bodhisattva-mahāsattva* Grand-nuage-secret-caché 大雲密藏 joue le rôle d'interrogateur (d'où un autre sous-titre *Mahāmegha-secret-caché-sūtra* 大雲密藏經 (1)); 2° *Mahāparinirvāṇa*, parce que le Tathāgata est éternel et n'a pas de fin et qu'après son entrée dans le Nirvāṇa tous les êtres vivants participent à sa nature de Buddha; 3° *Alakṣaṇa* (ou *Asamjña*), parce que pour ceux qui l'observent et le récitent tout aspect particulier (ou toute conscience claire) est supprimé.

2. Une version du même titre, due à Tchou Fo-nien 竺佛念, religieux d'origine occidentale né à Leang-tcheou au Kan-sou, qui travailla à Tch'ang-ngan de 374 jusqu'au début de l'ère *hong-che* des Ts'in postérieurs (399-416), était perdue dès 664 (2).

Un fragment manuscrit découvert à Touen-houang, et conservé à la Bibliothèque de la Capitale de Pékin, est suivi du colophon suivant: « *Mahāmegha-asamjña-sūtra* 大雲無想經, k. 9. Sūtra offert par Tchang Yi-ngai 張宜愛, femme à la foi pure (*upāsikā*). Copie terminée le 11e jour du 1er mois de l'année *chouei-mao* 水卯. » Le texte ne s'en laisse identifier, par la forme ni par le fond, avec aucun fragment de la version de Dharmarakṣa. Il ne paraît guère douteux qu'il appartienne à la version de Tchou Fo-nien (3). Les catalogues anciens attribuent aux versions de Tchou Fo-nien et de Dharmarakṣa un nombre de *kiuan* variable, mais sensiblement identique pour les deux versions: 4, 5 ou 6 (4). Le « k. 9 » du ms. de Touen-houang peut n'être qu'un exemple de l'arbitraire régnant dans la division en *kiuan* des livres

---

(1) Indiqué dans *Li tai san pao ki*, k. 9, 61b. *K'ai yuan lou*, k. 19, 43a, etc.

(2) Cf. *Ta T'ang nei tien lou*, k. 8, 98a, 7, complété par *K'ai-yuan lou*, k. 14, 3b, 6-7.

(3) Il a été imprimé dans TKS, B, 乙, XXIII, 4, avec une notice critique en chinois du professeur Matsumoto Bunzaburō (1911), rééditée en japonais dans *Butten no kenkyū* 佛典の研究, Tōkyō, 1914, p. 192-204. Pour des raisons paléographiques, M. Matsumoto identifie l'année *chouei-mao* avec la 6e année *t'ien hing* des Wei septentrionaux (403); la copie aurait donc été exécutée quelques années après la version de Tchou Fo-nien.

(4) Le *Tch'ou san tsang ki tsi* (Nankin, premier quart du VIe siècle) ne mentionne que la version de Dharmarakṣa: 4 k. ou 6 k. (k. 2, 9b) sur les ouvrages de Tchou Fo-nien, voir *ib.* 8b) et le *Tchong king mou lou* de 594 (Tch'ang ngan) que celle de Tchou Fo-nien: 5 k. (k. 1, 93b); elles ne figurent toutes deux que dans le *Li tai san pao ki* (Tch'ang-ngan, 597): Tchou Fo-nien, 5k. ou 4 k. (k. 8, 55a). Dharmarakṣa, 6 k. (k. 9, 61b).

anciens. D'autre part, le *K'ai-yuan lou* (1) de 730 prétend que les deux versions reposaient sur le même original (同本); cette difficulté se laisse également écarter, car Tche-cheng n'eut accès qu'à la version de Dharmarakṣa, et c'est sans doute au simple juger de leurs titres qu'il identifia les deux versions; aucun catalogue antérieur ne confirme son témoignage (2). De fait, il semble qu'on ait désigné du titre de *Mahāmegha* un ouvrage fort considérable, peut-être même une sorte de vaste révélation mahāyāniste dont il n'exista jamais de rédaction complète.

La version de Dharmarakṣa comprend 37 *skandha* (犍度) (3) ou sections, dont le titre est chaque fois précédé, soit à la table des matières, soit dans le corps de l'ouvrage, des mots 大雲初分, « division initiale du *Mahāmegha* ». Ces mots laissent supposer d'autres « divisions », dont auraient fait partie, en réalité ou par fiction, les « soixante-quatrième et soixante-cinquième *parivarta* » de la Demande de Pluie. Dans le premier *skandha* (k. 2, 42ᵃ), le Buddha formule une *dhāraṇī* et ajoute : « S'il se trouve des dragons qui, entendant cette incantation magique, ne font pas descendre une douce pluie, leur tête se brisera en sept morceaux »; et au k. 4, 51ᵃ, il déclare que si, « dans les villes ou villages du territoire d'un royaume les assemblées des quatre catégories (moines et nonnes, laïques masculins et féminins) reçoivent, observent, lisent, récitent, écrivent ou commentent un sūtra comme celui-ci, il pleuvra en temps de sécheresse, puis la pluie cessera », et prononce une nouvelle *dhāraṇī* dont la récitation, accompagnée de rites accomplis par le roi aux six jours de jeûne, est donnée comme une sûre garantie de chute de pluie. Ces brèves allusions ne sauraient tenir lieu du long (ou des deux) *parivarta* de la Demande de Pluie, mais elles montrent assez qu'en dépit de son classement parmi les *Nirvāṇa-sūtra*, le grand *Mahāmegha* chinois, traduit aux IVᵉ-Vᵉ siècles se rattache déjà à la littérature tantrique et ne diffère pas essentiellement du premier groupe de textes, traduits aux VIᵉ-VIIᵉ siècles.

(1) K. 4, 31ᵃ.

(2) Le seul auteur ayant eu accès aux deux versions, Fei Tch'ang-fang, ne dit rien à cet égard. Le *Wou Tcheou lou* de 695 (k. 3, 11ᵃ ᵇ) attribue le même original, non seulement aux versions de Dharmarakṣa et de Tchou Fo-nien (celle-ci était perdue dès 664), mais encore à cinq versions du *Sūtra de la Demande de Pluie*, et de plus à un *Ta yun Mi tsang p'ou-sa wen ta hai san-mei king* 大雲密藏菩薩問大海三昧經 soi-disant traduit par Nie Tao-tchen 聶道眞 sous Houei-ti des Tsin occidentaux (290-360). Ce dernier texte est dénoncé au k. 4 du *Tch'ou san tsang ki tsi* (18ᵃ) comme un extrait, anonyme du *Vaipulyamahāmegha-sūtra*, c'est-à-dire de la version de Dharmarakṣa, seule connue de Seng-yeou. Le *Wou Tcheou lou* renvoie à son sujet au *Li tai san pao ki*, où il est en effet classé (k. 6, 44ᵇ) parmi les ouvrages de Nie Tao-tchen, d'après « le *Pie lou* 別錄 », c'est-à-dire le *Tchong king pie lou* daté par vraisemblance des Song (420-478), ce qui nous ramène à une époque postérieure à Dharmarakṣa. Le *K'ai-yuan lou* (k. 2, 21ᵃ) supprime ce texte de la liste des œuvres de Nie Tao-tchen, avec 29 autres versions attribuées à cet auteur par le *Li tai san pao ki* et qui étaient en réalité des « extraits », des faux.

(3) Les éd. Yuan et Ming donnent 揵度. Hiuan-ying écrit 犍度 et glose par 婆 (lire 娑) 犍圖 *so kien-t'ou* (*skandh*), « réunion », 聚也; puis il dit que c'est le terme figurant dans le *Jñānaprasthāna* de Katyāyana. Cette transcription recouvre tantôt *skandha* et tantôt *grantha*. Cf. Takakusu, *JPTS*, 1905, p. 82-83, notes, et *Bukkyō daijiten*, p. 423.

Le premier *skandha* (k. 1 et première partie du k. 2), intitulé *La grande assemblée*, 大衆, forme l'introduction du sūtra. On y trouve l'énumération des auditeurs, réunis au Pic du Vautour : 98 000 *bhikṣu*, présidés par Mahākāçyapa ; 65.000 *bhikṣuṇī*, présidées par Mahāprajāpatī ; 68 000 *bodhisattva-mahāsattva*, tous « nāgarāja de grand parfum », 大香象王, dont le nom contient le mot Mahāmegha : ainsi le premier est appelé Grand-nuage-secret-caché 大雲密藏, le deuxième Grand-nuage-obtenir-volonté 大雲得志, le troisième Grand-nuage-éclair-flamme 大雲電炎, etc. ; 58.000 jeunes Licchavi 梨車童子, ayant obtenu l'*anuttarasamyaksambodhicitta*, protégeant et aimant le Mahāyāna, convertissant les êtres au Mahāyāna ; 44.000 *devarāja* ; 38.000 *nāgarāja* ; 38 (var. 36).000 *yakṣarāja* ; 49.000 *garuḍarāja* ; 68.000 *gandharvarāja* ; 98.000 *kinnararāja*, etc. On voit que ces chiffres ne correspondent pas à celui de 12.000 du titre cité par Candrakīrti.

Dans les *skandha* 2-35 (k. 2, deuxième partie, et k. 3), dont la plupart sont fort brefs, on trouve des énumérations de rubriques (法門), sans exposés détaillés. Le 2e est intitulé *Samādhi*, le 3e *Dhāraṇi*, le 4e *Mantra*, etc.

Les *skandha* 36 (*Tathāgatanirvāṇa*, 如來涅槃) et 37 (*Augmentation*, 增上 ou 增長), sont par contre fort développés (k. 4 des éd. chinoises, 4-6 de l'éd. coréenne). Le professeur Matsumoto observe qu'ils portent principalement sur le *samādhi*, dont les différentes rubriques sont résumées au 2e *skandha*, tandis que le texte de Touen-houang porte sur les *dhāraṇī*, correspondant aux rubriques du 3e *skandha* : Tchou Fo-nien aurait abrégé ou sauté certains des 37 *skandha* traduits par Dharmarakṣa, pour en inclure d'autres dans sa version. Peut-être cette distinction est-elle un peu forcée. Le fragment de Touen-houang ne traite pas exclusivement des *dhāraṇī*. Toute la dernière partie, par exemple (391a 上 sq.), se rapporte aux destinées futures du *Mahāmegha-sūtra*. Mañjuçrī demande au Buddha à qui en incombera la transmission ; le Buddha réplique qu'après son *parinirvāṇa* le mal régnera dans ce royaume : seul un homme prêt à subir toutes les souffrances et à sacrifier sa vie peut être chargé de le transmettre et de le répandre. Un Bodhisattva nommé Sans-peur-Mérite-Marchant-vite (無畏功德疾行) se propose et le Buddha lui confie le sūtra.

Les deux derniers *skandha* de la version de Dharmarakṣa contiennent également des prophéties du Buddha. Ici se présente une dernière difficulté. Une de ces prophéties a été appliquée à l'impératrice Wou Tsö-t'ien 武則天 des T'ang (684-704), et pour certains auteurs chinois la version entière dite de Dharmarakṣa est apocryphe. La divergence entre le texte de Touen-houang et cette version serait-elle donc due au fait que celle-ci est un faux du VIIe siècle ?

On lit à ce sujet dans le *Kieou T'ang chou*, k. 6, 3a : « [A la 7e lune de la première année *tsai-tch'ou* (690),] il y eut dix çramaṇas qui composèrent par falsification (僞撰) un *Mahāmegha-sūtra* et le présentèrent avec un mémorial ; ils étaient allés jusqu'à y parler de l'affaire de la Divine Impératrice recevant le mandat [c'est-à-dire de l'avènement de Wou Tsö-t'ien] (1). Ordre fut donné de le distribuer dans l'empire et de faire établir dans chaque préfecture (州) un monastère du Grand Nuage, 大雲寺 ; on imposa l'ordination à mille moines en tout. » Le *Sin T'ang chou* de

---

(1) Wou Tsö-t'ien prit en 688 le titre de Sainte Mère Divine Impératrice, 聖母神皇.

1060, k. 4, 4 a-b, est moins détaillé : « Le jour *sin-sseu* [de la 7ᵉ lune de la première année *tsai-tch'ou*], on distribua le *Mahāmegha-sūtra* dans l'empire... Le jour *sin-wei* [de la 10ᵉ lune], on établit des monastères du Grand Nuage. » Le *Ts'eu tche t'ong kien* de 1067 dit : (1) « [Entre la 4ᵉ et la 8ᵉ lune de la première année *t'ien-cheou*, 690], Fa-ming 法明, moine du Tong Wei-kouo sseu 東魏國寺, et autres, composèrent un *Mahāmegha-sūtra* en 4 k. et le présentèrent avec un mémorial. Il y était dit que l'impératrice mère n'était autre que le Buddha Maitreya, descendu naître pour se substituer aux T'ang comme souverain du Jambudvīpa (note : les bouddhistes appellent Jambudvīpa le monde des hommes). L'impératrice mère ordonna de la distribuer dans l'empire (2) ... Le jour *jen-chen* [de la 10ᵉ lune], l'impératrice mère ordonna d'établir dans les deux capitales et dans chaque préfecture un monastère du Grand Nuage, d'y déposer le *Mahāmegha-sūtra*, et de le faire expliquer par des moines montés au chapitre. Quant aux neuf hommes, le moine Yun-siuan 雲宣 et autres, qui l'avaient composé, ils furent tous gratifiés du titre nobiliaire de duc de sous-préfecture (縣公) et reçurent de plus un *kāṣāya* violet et une pochette en forme de tortue ornée d'argent (3) ». Comme ce don d'un vêtement violet inaugurait un usage qui se perpétua, Tsan-ning 贊寧 en parle dans son *Seng che lio* 僧史略 (2ᵉ moitié du Xᵉ siècle) (4) : « D'après le *T'ang chou*, il y eut sous le règne de Tsö-t'ien les moines Fa-lang 法朗 et autres qui firent une nouvelle traduction du *Mahāmegha-sūtra* ; un mandat [céleste] magiquement attesté y était révélé ; il y était dit que Tsö-t'ien était Maitreya descendu naître pour gouverner le Jambudvīpa. La faiblesse de la famille T'ang concordait [avec cette prédiction] ; c'est pourquoi [Wou Tsö-t'ien], s'y conformant, abrogea le mandat et proclama la dynastie Tcheou. (Note : Le nouveau *Mahāmegha-sūtra* dit qu'après la fin dernière on naîtra dans le palais de Maitreya (5) ; il ne dit pas que Tsö-t'ien fût Maitreya). Fa-lang, Sie Houai-yi 薛懷義 [et autres], neuf hommes, reçurent tous l'investiture comme ducs de sous-préfecture et furent gratifiés d'objets divers ; tous furent gratifiés du *kāṣāya* violet et de la pochette en forme de tortue ornée d'argent. Quant au *Mahāmegha-sūtra*, on le distribua dans les monastères de l'empire ; chacun en conserva un exemplaire ; ordre fut donné de l'expliquer au chapitre. C'est dès lors que commença le don du vêtement violet (6). — Le *Sin T'ang chou* [lire *Kieou T'ang chou*] dit que le *Mahāmegha* est un sūtra apocryphe ; c'est une erreur. Un ancien exemplaire en fut traduit dès la dynastie des Tsin (7) ; s'il y est parlé d'une reine, comment à cet époque eût-il pu s'agir de l'impératrice T'ien ? En fait, il est probable qu'à propos de la nouvelle traduction il y eut de fortes calomnies ; on redoubla [de calomnies] pour accabler Sie

---

(1) K. 204, 15ᵇ et 17ᵇ, de l'éd. des Song du *Sseu pou ts'ong k'an*.

(2) C'est sur ce texte que repose le passage du *Je wen lou* 日聞錄 (2ᵉ moitié du XIVᵉ siècle) cité par Chavannes et Pelliot dans *JA*, 1913, I, p. 149, note 1.

(3) 銀龜袋. Cet ornement de ceinture était, d'après les commentaires, l'insigne du 4ᵉ grade de la hiérarchie honorifique.

(4) TKS, B, 乙, XXIII, 2, 158ᵃ.

(5) Je n'ai rien trouvé de pareil dans la version de Dharmarakṣa.

(6) Ce texte est la source du *Fo tsou t'ong ki*, k. 39, TT, XXXV, 9, 75ᵇ.

(7) Sans doute allusion à la prétendue version de Nie Tao-tchen.

Houai-yi [1], et de cette façon on en arriva à attirer la désapprobation [sur tous ses collaborateurs] » Tsou-sieou 祖琇 discute le même point dans son *Long-hing fo kiao pien nien t'ong louen* 隆興佛教編年通論 de 1164[2]: «La première année *hong-tao* (683), l'empereur [Kao-tsong] mourut et Tchong-tsong monta sur le trône. Au bout de quelques mois, l'impératrice T'ien le dégrada au rang de prince de Lou-ling 廬陵王 et l'enferma à Fang-tcheou 房州. L'impératrice T'ien assuma le pouvoir et proclama son gouvernement : ce fut Tsö-t'ien. L'année suivante [lire : en 690], à la 7e lune, un groupe de dix *çramaṇa* se rendirent au palais et présentèrent un *Mahāmegha-sūtra* ; il y était abondamment proclamé que Tsö-t'ien devait occuper les appartements impériaux. Tsö-t'ien en fut enchantée et donna aux dix *çramaṇa* des tuniques carrées[3] et des pochettes en forme de tortues ornées d'argent ; on distribua le sūtra dans l'empire ; dans chaque circonscription et principauté (郡國) fut établi un monastère du Grand Nuage. A la 9e lune, Tsö-t'ien abrogea le mandat des T'ang, changea le nom [de la dynastie] nationale en celui de Tcheou et se proclama Saint et Divin Empereur[4]. — Le [*Long-hing pien nien t'ong*] *louen* dit : La *Nouvelle Histoire des T'ang* condamne la fausseté du *Mahāmegha*. Cependant, par la suite, Bodhiruci, [le maître de la Loi du] Tripiṭaka Amoghavajra, le maître du royaume Ts'ing-leang 清涼 [5] et autres auteurs le condamnèrent tous sans en avoir examiné l'origine. Maintenant, ce sūtra est encore inclus dans le Canon ; il n'est certes pas facile de discerner avec précision s'il est authentique ou faux. Des présages secrets de l'abrogation du mandat par Tsö-t'ien se manifestèrent dès l'époque de T'ai-tsong (627-649) [6] ; comment le *Mahāmegha-sūtra* n'aurait-il été présenté que lorsqu'elle assuma le pouvoir et proclama son gouvernement ? »

Il ressort de ces textes que Wou Tsö-t'ien se prévalut d'une prophétie contenue dans un grand *Mahāmegha-sūtra* pour justifier son usurpation [7]. Les moines se contentèrent-ils d'appliquer à sa personne un passage de la version de Dharmarakṣa, en la présentant comme leur œuvre propre afin de mieux capter sa faveur ? Eurent-ils recours à des interpolations ? ou enfin un ouvrage fut-il fabriqué de toutes pièces comme le veut l'auteur du *Kieou T'ang chou* ? Tout porte à écarter cette dernière

---

(1) Ce personnage, célèbre par ses excès, amant et favori de Wou Tsö-t'ien à ses débuts, tomba en défaveur en 694 et fut assassiné par ordre de l'impératrice.

(2) K. 14, TKS, B. 乙, III, 3, 280a. Sur cet ouvrage, cf. *BEFEO*, XXII, 281-282, les notes de M. L. Aurousseau, qui me signale que le nom de l'auteur doit être lu Tsou-sieou et non Tsou Sieou.

(3) Traduction de *kāṣāya*.

(4) Ce texte est la source du *Che che t'ong kien* 釋氏通鑑 de 1270, k. 8, TKS, B. 乙, IV, 461b, et du *Fo tsou li tai t'ong tsai* de 1341, k. 15, TT. XXXV, 10, 95a.

(5) Titre de Tch'eng-kouan 澄觀, mort au début du IXe siècle. Cf. *Bukkyō daijiten*, p. 794, et *T'oung pao*, 1911, p. 672.

(6) C'est sous le règne de cet empereur que Wou Tsö-t'ien fut introduite « dans le palais et commença à intriguer.

(7) L'histoire se répète : Ts'eu-hi, le « vieux Buddha », se faisait photographier en Kouan-yin, flanquée de ses deux premiers eunuques en assistants ; « Cela me rappelle, disait-elle, que je suis considérée comme la déesse de la toute-miséricorde. » Cf. Princess Der Ling, *Two years in the forbidden city*, New-York, 1912, pp. 225 et 250.

hypothèse ; ou du moins, si un tel ouvrage exista, ce n'est pas lui qui nous est parvenu. La version de Dharmarakṣa, en son ensemble, n'a pas les apparences d'un faux ; un argument solide en faveur de son authenticité est fourni par le Glossaire de Hiuan-ying, antérieur à Wou Tsö-t'ien, où sont cités sous les k. 1 et 4 des termes figurant aux mêmes *kiuan* de notre recension (1). Si d'autre part il y eut des interpolations, elles ne purent être fort importantes, car le *Ta T'ang nei tien lou*, le *Wou Tcheou lou* et le *K'ai-yuan lou*, celui-là antérieur, ceux-ci postérieurs à 690, attribuent presque le même nombre de feuillets à la version de Dharmarakṣa (2). Enfin cette version ne nomme pas Wou Tsö-t'ien, et la reine formant l'objet de prédictions n'y est nullement identifiée à Maitreya.

La première prophétie se trouve au 36e *skandha* (k. 4, 53a sq.). Le jeune Licchavi nommé Agréable-à-voir-pour-toutes-les-créatures (一切衆生樂見, Ānanda) est interrogé par le grand-brâhmane Bonne-vertu (善德) sur ce point : Est-il vrai qu'en adorant une relique de Tathāgata grosse comme un grain de moutarde, on obtient de devenir souverain du ciel des Trente-trois ? Le Licchavi réplique qu'il a depuis longtemps formé le vœu d'adorer une telle relique et de devenir un tel souverain. La *devī* Pur-éclat (淨光) demande au Buddha comment il se fait que ces deux sages soient si versés dans le Mantra-piṭaka du Tathāgata (如來秘密之藏). Le Buddha conte que, dans un passé très éloigné, le Buddha Tathāgata Même-nature-lampe (同性燈如來) révéla un *Mahāmegha-sūtra* dans la grande ville Amas-de-joyaux (寶聚), l'actuel Rājagṛha ; le roi Mahāvīryanāgarāja (大精進龍王), son épouse Protégeant-la-Loi (護法) et son ministre Bosquet-de-la-Loi (法林聚) vénérèrent ce Buddha, sollicitèrent une relique et en furent loués par ce Buddha et son grand disciple Mahānāma (摩訶男). Le roi fit le vœu d'être religieux lors du Nirvāṇa du Tathāgata Çakya, de chasser les mauvais *bhikṣu* hors des frontières du pays bouddhique et de ne pas épargner sa vie pour la cause de la bonne Loi ; le ministre fit le vœu d'être roi, de chasser les mauvais *bhikṣu* et de protéger la Loi ; la reine fit le vœu d'être

---

(1) Hiuan-ying, *Yi ts'ie king yin yi*, k. 4 de l'éd. cor., TT. XXXIX, 6, 16a et k. 5 des éd. ch., *ib.* 7, 18a :

Sous le k. 1 : 揵度, *skandha* = version de Dharmarakṣa, titre.
» 拘辦茶, *kumbhāṇḍa* = » k. 1, 37b, 16 鳩槃茶 (cette variante est indiquée par Hiuan-ying).
» 錐鑼, *kumbhāṇḍa* = version de Dharmarakṣa, k. 1, 39a, 16.
Sous le k. 4 : 頡抵, ... = » k. 4, 51a, 9, 頭抵 (var. 氐).
Sous le k. 4 : 嗒分, *kumbhāṇḍa* = version de Dharmarakṣa, k. 4, 51a, 9.
» 蹴蹋, ... = » k. 4, 52b, 2, 蹴踏.

Houei-lin, k. 38, TT. XXXIX, 9, 39b, reproduit les gloses de Hiuan-ying en ajoutant que l'ouvrage est en 6 k. (comme notre recension de l'éd. coréenne).

(2) *Ta T'ang nei tien lou*, k. 6, TT. XXXVIII, 2, 88a : 92 feuillets (il s'agit manifestement de la version de Dharmarakṣa, ainsi que l'indique une note, et non de celle de Tchou Fo-nien ; même remarque pour le *Tchong king mou lou* de 666, TT XXXVIII, 2, 2b, qui donne le même nombre de feuillets). *Wou Tcheou lou*, k. 3, 11a : 93 feuillets. *K'ai-yuan lou*, k. 19, 43a : 90 feuillets ; même chiffre dans le *Tcheng-yuan lou* de 799-800, k. 29, 88b.

puissante et de pouvoir subjuguer les hérésies ; Mahānāma fit le vœu d'être grand disciple de Çākya. Suivent les identifications. Le ministre est l'actuel brâhmane Bonne-vertu : « Cent vingt ans après mon extinction, il règnera sur le Jambudvīpa sous le nom d'A-chou-kia 阿叔迦 (Açoka) ; il résidera dans la ville de Pāṭaliputra ; son nom de famille sera Wou-sie 無邪 (« Sans-perversité » ; var. des éd. ch. : Kieou-ye 九耶)... Il préservera le rugissement léonin de la Loi correcte et, pour la diffusion de la Loi, obtiendra un grand nombre de *çarīra* qu'il adorera, vénérera, respectera et louera. » Ici la *devī* demande une explication ; le Buddha l'interrompt : « Attends un moment ! Je vais maintenant énoncer ton *avadāna*. » Le *devī* est saisie de honte et baisse la tête. Le Buddha l'en félicite. « La honte est le vêtement de bonne Loi des êtres vivants. O *devī* ! L'épouse du roi de ce temps, c'était toi. Parce que tu as obtenu d'entendre de ce Buddha, un instant, le grand *Nirvāṇa-sūtra*, à cause de cette condition antérieure tu as maintenant obtenu un corps de *devī* ; tu as rencontré l'époque de mon apparition dans le monde et entendu de nouveau la Vérité profonde. Quand tu auras abandonné cette forme de *devī*, tu règneras, avec un corps de femme, sur le territoire d'un royaume ; tu obtiendras le quart des lieux que régit un roi Cakravartin ; tu obtiendras d'être une grande souveraine ; tu recevras et observeras les cinq défenses et seras une *upāsikā* ; dans toutes les villes et bourgades qui dépendront de tes enseignements et de tes conversions, hommes et femmes, grands et petits, recevront et observeront les cinq défenses, protégeront la Loi correcte, détruiront et subjugueront les Voies extérieures et toutes les vues perverses et hérétiques. En ce temps, tu seras en réalité un Bodhisattva, mais, afin de convertir la foule des êtres vivants, tu auras reçu présentement un corps de femme (1). Le roi de ce temps, c'est l'actuel jeune Licchavi Agréable-à-voir pour toutes-les-créatures. Mahānāma de ce temps, c'est l'actuel Bodhisattva Grand-nuage-secret-caché, le plus sage de toute l'assemblée, qui a obtenu une moitié de mon vrai Corps. »

Un *devaputra* nommé Etrange-talent 奇才 (var. Etrange-bâton 奇杖) loue le Buddha, qui déclare au brâhmane Bonne-vertu : « A une distance de 300.000 mondes, égaux à des grains de sable du Gange, au Sud d'ici, il y a un monde nommé Sumana 須曼那, où réside le Buddha Tathāgata Pur-éclat-*mantra* 淨光秘密如來 ; à une distance de 500.000 mondes plus loin au Sud de ce monde, il y a un monde Joyau-de-joie-de-la-Loi 法喜寶, où réside le Buddha Secret-de-la-Loi 法藏... puis un monde Tous-les-étangs 一切池, avec le Buddha Siṃhanādavṛddhipādarāja 師子吼神足王... puis un monde Bannière-fleurie 華幢, avec le Buddha Haut-Sumeru 高須彌... puis un monde Main-de-joyau 寶手, avec le Buddha Protection-de-la-Loi 護法. Après mon Nirvāṇa, ce sūtra circulera vastement et se répandra dans le territoire des royaumes du Sud. Quarante ans après que la Loi correcte aura été sur le point de s'éteindre, il parviendra à la région du Nord. Dans la région du Nord, il y aura un roi nommé Paix-joie 安樂, qui, voyant des gens recevoir, observer, écrire ce sūtra, le réciter et le commenter, leur donnera en toute occasion les quatre choses nécessaires, sans faute. » Le Gandharvarāja Réjouissant-à-voir 喜見 demande quels êtres vivants, après le *parinirvāṇa* du Tathāgata, pourront

(1) Passage traduit par Chavannes, *Dix inscriptions chinoises de l'Asie centrale*, p. 236, note.

recevoir ce sūtra et en causer la diffusion, et lesquels ne pourront le recevoir et causeront la destruction et l'extinction de la Loi. Le Buddha ne répond pas. Mahākāçyapa explique qu'en réalité il n'y a pas de Nirvāṇa des Tathāgata ; leur Nirvāṇa n'est qu'un moyen [de sauver les êtres], une apparence ; la Loi ne s'éteint point. Le Corps de Loi des Buddha n'est point de chair, mais de diamant, indestructible, intégralement pourvu d'incommensurables mérites. Les Buddha n'entreront dans le Nirvāṇa que lorsque tous les êtres vivants, jusqu'aux moustiques et aux fourmis, auront obtenu l'illumination suprême et seront entrés dans le Nirvāṇa ; car tous ces êtres doivent participer à la nature de Buddha.

Au début du 37e skandha (*Augmentation*), les *devaputra* du Sud, venus de la Montagne noire, interrogent sur les titres du sūtra, comme on l'a vu ci-dessus. Après leur avoir répondu, le Buddha prophétise en ces termes (k. 5, 55', 9 sq.) : « Lorsque la Loi correcte sera sur le point de s'éteindre, ce sūtra sera répandu partout dans le Jambudvīpa. Pendant les 40 premières années après le *parinirvāṇa* du Buddha, il aura également été répandu ; quarante ans après que la Loi correcte aura été sur le point de s'éteindre, il se répandra de nouveau. En un temps où l'on fera le mal... (suit la peinture d'une époque de mauvais gouvernement et de corruption des religieux bouddhistes, qui n'auront plus foi en ce sūtra, le tourneront en risée, le déclareront contraire à la parole du Buddha) — en ce temps j'aurai un disciple, observateur des défenses, pur, ayant peu de désirs, sachant se contenter comme Mahākāçyapa, excellemment capable d'enseigner et de convertir le Jambudvīpa ; pour ceux de mes disciples qui pratiqueront le mal, il prononcera des discours vrais et corrects ; il n'épargnera point sa propre vie ; il ouvrira largement le profond Mantrapiṭaka du Tathāgata. » Les *devaputra* du Sud s'engagent à protéger ce *bhikṣu* et demandent au Buddha des précisions sur son compte. « Mille deux cents ans (*sic*) après mon Nirvāṇa, dans le territoire de l'Inde du Sud, il y aura un grand roi nommé So-to-p'o-ho-na 娑多婆呵那 (Sātavāhana, nom du patron de Nāgārjuna, So-to-p'o-ho 娑多婆訶 de Hiuan-tsang, *Vie*, p. 186, *Mém.*, II, p. 95 ; So-to-p'o-han-na 娑多婆漢那 de Yi-tsing, *Record*, p. 159). Quarante ans après que la Loi aura menacé de s'éteindre, alors cet homme apparaîtra ; il expliquera et divulguera les *vaipulyasūtra* du Mahāyāna ; il soutiendra et relèvera la Loi menaçant de s'éteindre; il fera circuler vastement ce sūtra dans le monde. » Le Buddha ajoute : « Dans cette Inde du Sud, il y aura un petit royaume appelé Siu-lai(1)-tch'a 須賴吒 (Surāṣṭra, le Gujarat actuel ; transcrit Sou-la-tch'a 蘇剌侘 par Hiuan-tsang, *Vie*, p. 207, *Mém.* II, p. 165 ; 吒 et 侘 sont anciennement homophones), dans le territoire duquel il y aura un fleuve appelé Bon-moyen 善方便 (Sūpāya ?) ; sur ce fleuve, un village appelé Coiffure-fleurie 華鬘 (Kusuma-mālā ou Sumana-mālā ?) (2) ; dans ce village, un brâhmane. Ce brâhmane donnera le jour à un jeune homme, qui ne sera autre que l'actuel Licchavi Agréable-à-voir-pour-tous-les-êtres-vivants ; à l'avenir, il sera également nommé Agréable-à-voir-pour-tous-les-êtres-vivants. Ce grand Bodhisattva, ce Nāgarāja de grand parfum, sera constamment vénéré, adoré, respecté et glorifié par

(1) Var. des éd. ch., *touen* 頓.

(2) Cf. le glossaire de Hiuan-ying, k. 1, TT. XXXIX, 7, 1a, et les citations ap. *Bukkyō iroha jiten*, IV, p. 138.

tous. A l'âge de vingt ans, il sortira de la maison et pratiquera la Voie ; il aura une multitude de disciples et observera les défenses de pureté ; il louera et récitera les sūtras de Mahāyāna de tous les Buddha ; il n'épargnera point sa propre vie pour protéger la Loi correcte ; et il en sera de même de tous ses disciples.... Dans le passé déjà, du temps du Buddha Même-nature-lampe (1), il avait émis ce grand vœu : « A l'avenir, lorsque la Loi du Tathāgata Çākya sera sur le point de s'éteindre, je sortirai de la maison, je pratiquerai la Voie et n'épargnerai point ma propre vie pour protéger la Loi correcte. » Le roi Mahāvīryanāgarāja de ce temps n'est autre que l'actuel Licchavi Agréable-à-voir ; ce Licchavi Agréable-à-voir n'est autre que le futur *bhikṣu* protecteur de la Loi. Ce *bhikṣu* sera calomnié par des êtres de peu de mérite, religieux et laïques, qui diront : « Il assume l'apparence d'un *bhikṣu* sans être réellement un *bhikṣu* ; s'écartant des sūtras énoncés par les Buddha, il énonce personnellement celui qu'il a fabriqué sous le nom de *Mahāmegha* ; s'écartant des interdictions et défenses instituées par les Buddha, il en institue personnellement de nouvelles pour les êtres vivants. » Par la suite, ce *bhikṣu* obtiendra un corps de Buddha, sous le nom d'Eclat-d'amas-de-sagesse 智 聚 光 (Jñānākaraprabha de Candrakīrti ?), dans le paradis Eclat-de-joie 喜 光.

Le Bodhisattva Grand-nuage-secret-caché interroge sur le *samādhi* de la marée d'eau de la grande mer, 大 海 水 潮 三 昧 : de même que la grande mer recueille tous les cours d'eau, ainsi le *Mahāmeghasūtra* contient tous les sūtras ; et si l'on trouve dans d'autres sūtras des *samādhi* pareils, ces sūtras sont déjà contenus dans le *Mahāmegha*. Suivent d'interminables divagations sur ce *samādhi* (2). Quand le Buddha s'interrompt, une lumière éblouissante se répand dans l'assemblée et tous les mondes jusqu'aux enfers, et devant chaque auditeur naît une fleur de lotus en substances précieuses. Grand-nuage-secret-caché demande par quel aspect (相 貌), par la force des mérites de qui, se produisent ces fleurs. « Tous les Dharma sont sans aspect (相, *lakṣaṇa*), réplique la *devī* Eclat-pur ; comment peux-tu demander quel en est l'aspect ? » Nouveaux enseignements sur le même *samādhi* en tant qu'il permet d'atteindre à l'état où disparaissent tous les aspects (60b, 14 à 61a, 11). Ayant fini de parler, le Buddha sourit et son visage émet une vive lumière. Grand-nuage-secret-caché en demande la raison : c'est un présage, explique le Buddha, de la venue du Bodhisattva Eclat-sans-limites, 無 邊 光, envoyé par le Buddha Amitāyus, du monde Paix-joie de la région de l'Ouest, pour écouter le *Mahāmegha-sūtra*.

Un auditeur anonyme demande brusquement chez quel Buddha la *devī* Pur-éclat atteindra l'illumination suprême et à quelle époque elle doit obtenir ce corps de femme. Cette question ne se pose pas, dit le Buddha : « Constamment, dans d'innombrables *asaṃkhyakalpa*, cette *devī* manifeste et reçoit, en vue des êtres vivants, un corps de femme. Il faut savoir que c'est un Corps de Moyen, et non un vrai corps de femme. Comment peut-on demander à quelle époque elle doit obtenir de se transformer en ce corps de femme ? Lorsqu'un Bodhisattva-Mahāsattva se trouve dans ce

---

(1) Ici pour 性, « nature », l'éd. Song donne 姓, « nom de famille », et l'éd. cor. 燃 « brûler ». 燃 燈 traduit Dīpaṃkara.

(2) 57^b, 17 à 63^a, 5. C'est ce fragment sans doute qui fut détaché et attribué à Nie Tao-tchen.

samādhi, son corps peut à volonté, selon les besoins, opérer toutes sortes de Moyens. » On demande une prédiction sur l'avenir de la *devī* : « Sept cents ans après mon Nirvāṇa, dans cette Inde du Sud, il y aura un petit royaume appelé Inscience (無明, Avidyā) ; dans ce royaume, un fleuve Noir-obscur (黑闇) ; sur la rive Sud de ce fleuve, une ville Céréales-mûres (熟穀) ; dans cette ville, un roi Véhicule-égal (等乘), dont l'épouse enfantera une fille nommée Augmentation (增長) [1], belle, aimable, respectable, protégeant et observant les interdictions et défenses, d'une énergie spirituelle inlassable. Par suite de sa naissance, les céréales et le riz abonderont et mûriront dans le territoire de ce royaume ; il y régnera une joie suprême ; le peuple prospérera ; il n'y aura ni disette, ni maladie, ni douleur, ni tristesse, ni crainte, ni calamités ; toutes les choses fastes se trouveront intégralement accomplies ; tous les rois voisins viendront faire soumission. Mais les Dharma composés se succèdent sans permanence ; le roi n'évitera pas de mourir subitement. Alors les ministres présenteront cette fille pour assurer la succession royale. Ayant assumé le gouvernement, la fille subjuguera majestueusement l'univers ; tous les royaumes du Jambudvīpa viendront la reconnaître et aucun ne lui fera résistance ni opposition. La reine détruira et subjuguera souverainement les vues perverses ; désirant adorer les *çarīra* des Buddha, elle élèvera dans tout le Jambudvīpa des stūpas en sept substances précieuses... Après avoir reçu, observé, lu, récité, écrit et commenté ce *Mahāmegha-sūtra* pendant vingt ans, elle mourra et se transformera en femme pour révéler ses connaissances surnaturelles aux êtres vivants, puis renaîtra dans le monde d'Amitāyus. Enfin elle deviendra Buddha sous le nom de Pur-joyau 淨寶) [2], dans la ville Merveilleux-parfum-de-pureté (清淨妙香), du monde Purification (淨潔浣濯). » Le sūtra s'achève sur la peinture sommaire de ce paradis.

S'il y a une interpolation, il faut sans doute la voir dans ce dernier paragraphe, dont l'allure et l'onomastique sont indéniablement suspectes. J'inclinerais par contre à considérer comme authentique la première prophétie sur la *devī*, de même que celle sur le *bhikṣu* protecteur du Mahāyāna. De celle-ci, on aura remarqué que le nom de Nāgārjuna est absent. La plupart des sources font naître Nāgārjuna dans les royaumes de Vidarbha ou de « Kosala du Sud » ; un seul auteur [3] lui assigne comme pays d'origine l'Inde occidentale ; mais notons qu'ici même le Surāṣṭra est localisé dans « l'Inde du Sud ». La mention de Sātavāhana, les allusions au sacrifice de sa vie consenti par le *bhikṣu* (d'après diverses traditions, Nāgārjuna se suicida), l'aspect général de la prédiction, semblent bien permettre de reconnaître dans ce passage du *Mahāmegha* chinois le texte cité par Candrakīrti.

D'après le *Tche-yuan lou*, TT. XXXVIII, 8, 53ª, 2, cet ouvrage n'aurait pas de correspondant tibétain. Mais la description donnée par Csoma-Feer, p. 265, d'un grand *Mahāmegha-sūtra* inclus dans la section Mdo du Kanjur (XVIII, 2) correspond parfaitement, dans l'ensemble, à la version de Dharmarakṣa [4]. Il sera

(1) Ce terme traduit le nom du *devarāja* Virūḍhaka, et aussi celui d'un *nagarāja* Vardhamānaka (*Mahāvyutpatti*, CLXVII, 61).

(2) Var. de l'éd. cor. 實.

(3) Cité par Watters, *Travels*, II, p. 204. Je n'ai pu identifier cet auteur.

(4) L'interrogateur, en chinois Ta-yun-mi-tsang, y est appelé Sprin-chen-sñiṅ-po, qui peut correspondre à Mahāmeghagarbha ; *tsang* 藏 traduit également *garbha*.

nécessaire de se reporter à ce texte avant de conclure sur l'authenticité de la version de Dharmarakṣa, sur l'identité du fragment de Touen-houang, et surtout lorsqu'on entreprendra les enquêtes sur Nāgārjuna et sur les origines du tantrisme, qui sont parmi les *desiderata* les plus pressants des études bouddhiques.

III. — SUR LE FLEUVE CHE-P'I-YI

(P. 153, n. 5).

A et B : 施披夷, chinois archaïque * *śiá-p'iá-'i* ; moyen, Tch'ang-ngan et Wou (1) : * *śi-py'i-'i*. K'o-hong donne 施披 et dit que le second caractère doit se lire * *buá*, 音婆. Pour 披, le *Kouang yun* n'atteste que deux prononciations : l'une au 平聲開口 * *py'i* (épelée 敷羈, rime 支) l'autre au 上聲合口, * *py'ŭia* (épelée 匹靡, rime 紙). M. Maspero a établi (*Dialecte de Tch'ang-ngan*, p. 69) qu'une partie des mots rangés sous les T'ang à la rime 支 rimaient à l'époque archaïque avec des mots à finale *a*. Les linguistes chinois connaissent ce fait ; Kou Yen-wou, dans son *T'ang yun tcheng* 唐韻正 (*in* 音學五書 ; k. 2, 13a), cite une série de textes où 披 rime avec des mots en *a* ; le dernier en date est un *fou* de Lieou Chao 劉邵 des Wei (mort en 454). Ce n'est pas ici le lieu de discuter à quelle date * *p'iá* devint * *py'i* ; en tout état de cause 披 avec la finale *a* possédait à coup sûr l'*i* médial, et il paraît impossible de restituer ce mot en * *buá*, comme le suggère K'o-hong, sans supposer une correction de 披 en 坡 (2). En résumé la glose de K'o-hong, de même que sa leçon en deux caractères, s'explique mal. Quant au *eul* 爾 qui suit 施披夷 dans le texte, c'est certainement une particule signifiant « ainsi » ; il est employé plusieurs fois en cette valeur dans le *Sūtra de Nāgasena* (59b, col. 17 ; 60a, col. 2, col. 5, col. 9). Il s'agit donc d'un ancien * *śiá-p'iá-'i* ou * *śi-py'i-'i*.

Quel est ce cinquième fleuve ? On aura reconnu dans les quatre premiers ceux qui sortent du lac Anavatapta dans les quatre directions, selon une tradition géographique, ou plutôt cosmologique, constante dans les textes du bouddhisme septentrional. Je ne sache pas que cette tradition soit attestée dans la littérature pālie. Le groupe ordinaire des fleuves y est celui du Gange et de ses quatre affluents : Yamunā (act. Jumna), Aciravatī (ou Ajira°, ou Aira°, rivière de Çrāvastī, act. Rapti), Sarabhū (sk. Sarayū, rivière d'Ayodhyā, act. Sarju), Mahī (région de Gayā, cf. Hiuan-tsang, *Mémoires*, II, p. 5) ; ce sont « les cinq grandes rivières », *pañca mahānadiyo* ; elles apparaissent dans le Vinaya et les Nikāya, en particulier l'Aṅguttara. Une source singhalaise, utilisée par Hardy (*Manual of Buddhism*, p. 16-17), les met en relation avec l'Anavatapta : le fleuve sortant du lac Anotatta au Sud, par la bouche du Bœuf, se divise en cinq branches : Gangā, Yamunā, Aciravatī, Sarabhū et Mahī, qui arrosent

---

(1) Goon : *shi-bi-i* ; sino-coréen : *si-hpi-i*.

(2) C'est par ce dernier caractère que le *K'ang-hi tseu-tien*, se référant au même *fou* de Lieou Chao, indique la prononciation poétique archaïque de 披 (披叶音坡). Il est possible qu'en glosant 披 par 婆 K'o-hong ait simplement voulu indiquer que 披 devait se prononcer avec finale en *a*, et n'ait pas eu en vue la partie initiale du mot.

le Jambudvīpa avant de se jeter dans la mer. Cette conception se retrouve dans un texte septentrional signalé par M. Sylvain Lévi (*Pour l'histoire du Rāmāyaṇa*, *JA*, 1918, I, p. 15) ; c'est un passage de la *Mahāvibhāṣā* où il est dit que chacun des quatre fleuves sortant de l'Avanatapta a lui-même quatre « subordonnés » : pour le Gange ce sont la Yamunā, la Sarayū, l'Aciravatī et la Mahī. Le *Jñānaprasthāna* (trad. Saṅghadeva et Tchou Fo-nien, k. 1, TT. XXI, 6, 3ª, 6-7 ; trad. Hiuan-tsang, *ib.* 5, 2ᵇ, 1) et le *Mahāprajñāpāramita-çāstra* (k. 28 ; TT. XX, 2, 41ᵇ, 15) groupent également ces cinq rivières du bassin du Gange, qui forment sans doute un équivalent bouddhique de l'antique groupe des cinq rivières du bassin de l'Indus (Penjab). Le *Leang chou* paraît même confondre ces deux groupes, ainsi qu'il ressort du passage suivant (k. 54, 7ᵇ, 1-2) : « Un grand fleuve voisin du royaume [de l'Inde centrale] s'appelle Sin-t'ao 新陶 (Sindhu). Il prend sa source au K'ouen-louen et se divise en cinq fleuves, dont le nom collectif est le cours d'eau Heng 恒水 (Gaṅgānadī). »

Des grands fleuves nés dans les montagnes du Nord, la tradition pālie, plus étroite, ne retient donc que celui dans le bassin duquel elle situe la légende sacrée : le Gange avec ses affluents les plus vénérables, ceux qui arrosent les lieux saints. La version pālie du *Milindapañha* ne mentionne que le Gange comme fleuve « où s'écoule l'eau du lac Anottata » (Tr. 286) ; le groupe de ses affluents y figure deux fois en dehors du passage qui nous occupe, une dans un passage de la partie primitive (Tr. 87) où leurs noms ne sont pas spécifiés en chinois, une dans la partie tardive (Tr. 380). Il semble évident qu'ici, comme en plusieurs autres cas, les rédacteurs ont modifié la teneur du texte pour l'adapter à la tradition de leur école. D'autre part la version chinoise, de même que le *Dīrghāgama* et les autres textes septentrionaux relatifs aux fleuves de l'Anavatapta[1], associe cinq cents rivières à chacun des cinq fleuves qu'elle mentionne, d'où il résulte que les quatre premiers y sont bien conçus comme les fleuves traditionnels de l'Anavatapta. La divergence des deux versions se réduirait donc à une différence de conventions géographiques, et il n'y aurait là aucune difficulté, si le texte chinois ne mentionnait un cinquième fleuve.

Peut-être fut-il ajouté par analogie, pour compléter un groupe de cinq rivières semblable à ceux des deux grands fleuves de l'Inde. Mais ni le groupe du Gange ni celui de l'Indus ne comportent de nom rappelant Che-p'i-yi ; cette transcription reste énigmatique.

IV. — SUR LA PENSÉE UNIQUE

(P. 167, n. 1.)

Ce passage fut considéré en Chine et au Japon comme un des plus significatifs du *Sūtra de Nāgasena* ; il est cité tant par le compilateur du *Tchou king yao tsi* et

(1) Les principaux de ces textes sont signalés par Watters, *On Yuan-chwang's travels*, I, p. 33-34. Il faut y ajouter notamment le passage du *Saddharmasmṛtyupasthāna* traduit par M. Lévi dans son article précité, trois versions indépendantes de la section cosmologique du *Dīrghāgama* : Nj. 549, TT. XIII, 1, 76ᵇ sq ; Nj. 550, *ib.* 31ª ; Nj. 551, *ib.*, 2ᵇ, et le *Che kia fang tche*, TT. XXXV, 1, 87ᵇ sq.

du *Fa yuan tchou lin* que par ceux du *Ta tsang cheng kiao fa piao mou*, et de nos jours Ōda Tokunō le retient seul dans sa notice sur le roi Ménandre (1). On sait quel développement extraordinaire a pris dans l'amidisme la doctrine du salut obtenu par le fait de penser au Buddha. Dans son ouvrage sur le paradis de Sukhāvatī (2), le professeur Matsumoto Bunzaburō n'hésite pas à voir dans ce texte du *Na-sien king* le premier témoignage de cette doctrine. D'après le même auteur, d'autres passages encore de notre ouvrage auraient un caractère amidiste. C'est ainsi qu'il rapproche (3) le texte relatif à l'éloignement du ciel de Brahmā (*supra* § CVIII) des deux passages suivants de l'*Amitāyus-sūtra* : 1° « Sais-tu maintenant que le buddha Amitāyus n'est pas loin d'ici ? » (TT. II, 12, 78ᵃ ; cf. *SBE*, XLIX, II, p. 167) ; 2° « L'esprit [de celui qui pense au Buddha] devient le Buddha même, son esprit est le Buddha même. La mer de la correcte et universelle connaissance de tous les Buddhas est un produit de la pensée ». (TT, *ib.*, 79ᵃ ; cf. *ib.*, p. 178). De même qu'Amitāyus et son paradis dans l'*Amitāyus-sūtra*, le ciel de Brahmā serait présenté dans le *Sūtra de Nāgasena*, non plus comme une réalité objective, mais comme une représentation subjective, et M. Matsumoto va jusqu'à se demander si le premier de ces sūtras n'aurait pas emprunté au second cette conception idéaliste, qui, selon lui, joua un rôle décisif dans la formation du système amidiste. Cette hypothèse paraît singulièrement fragile : la faculté de se transporter au ciel de Brahmā n'est qu'un des attributs classiques des Arhats, et ce passage porte simplement sur un point accessoire de la théorie de l'*arhattvam*. Par contre, il est assurément curieux de trouver exposée ici aussi nettement la doctrine du salut obtenu par *une seule pensée* au Buddha : en dehors de quelques passages des grands sūtras mahāyānistes, notamment du *Lotus de la bonne loi* (4), on ne la rencontre en effet que dans les textes amidistes (ou maitreyiens) (5).

Ce n'est pas à dire que la doctrine selon laquelle, pour avoir pensé au Buddha, on renaît dans un ciel, ou dans une condition supérieure à celle de l'existence présente, soit propre à l'amidisme. Dans ses *Recherches sur le buddha Amita*, M. Yabuki Yoshiteru 矢吹慶輝 a signalé plusieurs textes l'attestant dans les Āgama (6). Mais l'image incorporée au *Na-sien king* illustre d'une façon topique la théorie du salut

---

(1) *Bukkyō daijiten*, p. 1688.

(2) *Gokuraku jōdo ron* 極樂淨土論; Tokyo, 1904, p. 18-20.

(3) *Ib.*, p. 149-151.

(4) Trad. Kern, p. 317 et 319. Le salut y est défini par l'obtention de la *bodhi*.

(5) Cf. *Kouan Mi-lö p'ou-sa chang cheng Teou-chouai t'ien king* (Nj. 204, trad. 455 p. C.). TT. XXV, 9, 29ᵇ : « Si un homme, l'instant d'une pensée, invoque le nom de Maitreya, il s'exempte ainsi de péchés [qui auraient entraîné pour lui] des naissances et des morts pendant mille deux cents *kalpa*. Si un homme entend simplement le nom de Maitreya et l'adore en joignant les mains, il s'exempte de péchés. . pendant cinq cents *kalpa*. »

(6) *Amida butsu no kenkyū* 阿彌陀佛の研究. Tokyo, 1911, p. 249-251. Je citerai les principaux de ces textes sans m'occuper de l'argumentation de l'auteur, qui donnerait lieu à de longues discussions.

Pie yi tsa a-han king, k. 9 (TT. XIII, 5, 62ᵃ, 16-63ᵃ, 7). Ayant pensé, avant sa mort, au Buddha, à la Loi, au Saṅgha, aux Défenses, au Don et au Ciel, le notable Sudatta renaît au Ciel. Ce texte correspond à M. N., nº 143, et à S. N., II, 2, 10 ; mais dans les Nikāya il n'est pas question des six pensées.

obtenu par la *force étrangère* (*t'a-li* 他 力), par la grâce, théorie contraire à celle, enseignée dans le reste du même ouvrage, du salut obtenu par la *force personnelle* (*tseu li* 自 力), par le *karma*, par les œuvres. Il m'a paru intéressant de réunir quelques notes sur cette théorie, et d'abord sur les textes amidistes fondamentaux où elle est exposée. En voici les différentes versions, dans l'ordre chronologique.

1. — *Fo chouo wou leang ts'ing tsing p'ing teng kio king* 佛說無量清淨平等覺經 Trad. Tche Leou-kia-tch'an, entre 147 et 186 p. C.

(*a*) TT. II, 8, 2[b], 8-11. Dix-huitième des vingt-quatre vœux du bhikṣu Fa-pao-tsang 法寶藏 (Dharmākara), futur Buddha-de-pureté-infinie Amita : « Quand je deviendrai Buddha, si, parmi les hommes de tous les royaumes-de-Buddha, il en est qui, pratiquant la voie de Bodhisattva, pensent à moi constamment d'un esprit pur (litt. pensent constamment des pensées [心, *citta*] pures se rapportant à moi), au moment de leur mort je me porterai à leur rencontre en volant, avec l'assemblée innombrable des bhikṣus, et nous nous tiendrons ensemble devant eux ; puis je les ramènerai pour qu'ils naissent dans mon royaume et deviennent *avaivartika*. S'il n'en est pas ainsi, que je ne devienne pas Buddha ! » Dix-neuvième vœu : « Quant je deviendrai Buddha, si, parmi les hommes des autres royaumes-de-Buddha, il en est qui, ayant fait le mal dans leurs existences antérieures, après avoir entendu mon nom se corrigent, pratiquent la Voie et désirent venir naître dans mon royaume, je ferai en sorte qu'au moment de leur mort aucun d'eux ne retombe dans les trois *durgati*, mais qu'ils naissent dans mon royaume, ainsi qu'en leur esprit ils en avaient formé le vœu. S'il n'en est pas ainsi, que je ne devienne pas Buddha ! »

Tseng yi a-han king, k. 32 (TT. XII, 2, 58[b], 3) : « Des êtres ayant fait le mal en leur corps, en leurs paroles et en leur esprit, si à la fin de leur vie ils pensent aux mérites du Buddha, éviteront les trois mauvaises *gati* et obtiendront de naître en haut au Ciel : fussent-ils même des hommes extrêmement mauvais, ils obtiendront de naître en haut au Ciel. » Texte non identifié dans les textes pâlis (cf. Anesaki, *Correspondance*, p. 146).

Tch'ang a-han king, k. 5 (TT. XII ; 9, 29[a], 20) Jinavṛṣabha (闍尼沙, 秦言勝結士) conte au Buddha son histoire antérieure : « J'étais à l'origine un roi des hommes ; je devins *upāsaka* dans la loi du Tathāgata. Je mourus en pensant au Buddha d'une pensée unique (一心念佛) ; c'est pourquoi j'obtins de renaître comme prince héritier du roi céleste Vaiçramaṇa. » Le *suttanta* correspondant est celui de Janavasabha, D. N. nº 18 ; cette phrase n'y figure pas (v. D. N., vol II, pp. 206, l. 20-207, l. 2).

On voit qu'aucun de ces passages ne se retrouve dans le Canon pâli. Comparer de même les instructions du Buddha sur les pèlerinages, dans le *Mahāparinibbānasutta*, *D. N.*, XVI, v. 8 : « Tous ceux qui meurent, avec un cœur croyant, en se rendant en pèlerinage à ces lieux saints (*cetiya*), renaîtront après la mort, leur corps étant dissous, au Ciel bienheureux », et dans le Vinaya des Mūlasarvastivādin, où il suffit de *penser* à ces lieux (TT. XVII, 2. 84[b]-85[a]) : « O vous, bhikṣus ! Il y a en cette région quatre lieux auxquels des hommes ou des femmes à la foi pure [*upāsaka*, *upāsikā*] doivent constamment, jusqu'à la fin de leur vie, penser sans cesse, et qui doivent donner naissance en eux à des pensées de vénération. Quels sont les quatre ? Le premier est le lieu où naquit le Buddha : le deuxième celui où il accomplit l'Eveil correct ; le troisième celui où il fit tourner la Roue de la Loi ; le quatrième celui où il entra dans le grand Nirvāṇa. Si l'on peut, ou bien adorer en personne ces quatre lieux, ou bien y vouer de loin sa pensée fervente et son ardente diligence, et qu'ils donnent naissance à des pensées incessantes de foi pure, on obtiendra nécessairement, après la fin de la vie, de naître au Ciel. » (Commentaire :) « Si l'on se rend dans les régions occidentales et que l'on voie

personnellement les lieux où résida le Tathagata au cours de sa vie entière pendant plus de cinquante ans, ces lieux sont au nombre de huit : 1° celui de la naissance; 2° celui de l'accomplissement de la voie ; 3° celui de la rotation de la Roue de la Loi ; 4° celui du mont du Pic du Vautour ; 5° celui de la ville Etendue-imposante [Vaiçali] ; 6° celui de la descente du Ciel ; 7° celui du jardin d'arbres de Jeta ; 8° celui du Nirvāṇa de la Forêt [d'arbres] doubles [Sālavana]. On dit que ceux-là sont des lieux [var. : Quatre sont des lieux] déterminés ; tous les autres ne sont pas déterminés. » La stance récapitulatrice dit : « Naissance, Accomplissement, Loi, Vautour, — Etendue, Descente, Jeta, Forêt, — le mérite d'une unique pensée [à ces lieux], fervente et diligente — vaut plus que mille pièces d'or. » Sur ces huit lieux, cf. S. Lévi, *Actes du Xe congrès des orientalistes*, Leide, 1897, 2e partie, p. 190. D'après l'éd. de Corée seule, la stance récapitulatrice fait partie du commentaire, lequel est dû sans doute au traducteur Yi-tsing.

(*b*) *Ib.*, 10^b, 16-12^a, 6. Texte relatif aux trois classes entre lesquelles sont répartis les hommes du point de vue de la naissance au paradis d'Amita. La première comprend les çramaṇas ; ils doivent penser [au Buddha] de tout leur esprit, sans interruption ; pendant leur existence présente, ils voient apparaître en rêve Amita, accompagné de tous les Bodhisattvas et Arhats ; peu avant leur mort, ces mêmes personnages viennent à leur rencontre, et ils vont naître au paradis. De la deuxième classe sont ceux qui, sans pouvoir entrer en religion, observent les défenses et se signalent par leur foi et par des aumônes, offrandes et fondations pieuses ; si pendant un jour et une nuit sans interruption ils désirent aller naître au paradis, le Buddha leur apparaît comme aux précédents, mais seul ; enfin ceux qui (constituant une sorte de sous-classe) regrettent, par la suite, leurs actes méritoires et se mettent à douter, ne sont pas admis en la présence immédiate d'Amita ; ils s'arrêtent dans une ville située à la frontière de son royaume et doivent rester pendant cinq siècles dans ce véritable purgatoire, d'où ils n'aperçoivent que l'éclat émanant d'Amita ; au bout d'un très long temps (de cinq cents ans, précise la version de Tche K'ien), ils obtiennent d'en sortir et, élevés au rang des hommes de la première classe, sont admis aux lieux mêmes où réside le Buddha. La troisième classe comprend ceux qui ne peuvent faire ni offrandes, ni donations, ni fondations pieuses : ils doivent rejeter les passions et se rendre purs, puis, d'une pensée unifiée (一 心), penser [au Buddha] et désirer naître au paradis, pendant dix jours et dix nuits sans interruption ; alors ils y naissent. Quant à ceux d'entre eux qui éprouvent plus tard des regrets et des doutes, Amita leur fait voir le paradis au moment de leur mort ; ils pensent alors : Je me repens de n'avoir pas su faire plus de bien ; maintenant j'aurais dû naître au paradis. Ils le pensent seulement en leur esprit ; ils ne peuvent plus exprimer oralement leur repentir. Après leur mort, ils sont condamnés à rester cinq cents ans dans la même ville que les sceptiques de la deuxième classe.

2. — *Fo chouo A-mi-t'o king* 佛說阿彌陀經. Trad. Tche K'ien, entre 223 et 253 p. C.

(*a*) TT. II, 8, 28^b, 10-17. Cinquième des vingt-quatre vœux du Bodhisattva T'an-mo-kia 曇摩迦 (Dharmākara) : correspond au dix-neuvième vœu du sūtra précédent ; le texte est analogue pour le fond mais plus développé, et mentionne le repentir des pécheurs (自悔過) ; ce vœu se rapporte manifestement aux êtres (dieux, hommes, volatiles et reptiles) de la troisième classe. Le sixième vœu se rapporte aux êtres (dieux et hommes) de la deuxième classe, c'est-à-dire aux *dānapati*, qui doivent, d'une pensée unifiée, penser au Buddha pendant un jour et une nuit sans interruption,

et le septième aux êtres (dieux et hommes) de la troisième classe, aux çramaṇas, qui doivent, d'une pensée unifiée, penser au paradis et désirer y naître, jour et nuit sans interruption.

(*b*) *Ib.*, 35ª, 17-36ª, 17. Les trois classes. Reproduction textuelle, avec de légères modifications, du passage correspondant de la version de Tche Leou-kia-tch'an. La version de Tche K'ien paraît n'être qu'un remaniement de celle de Tche Leou-kia-tch'an.

Dans le *Petit A-mi-t'o king*, il n'est question que des excellents hommes et femmes qui, pour naître au paradis de Sukhāvatī, doivent, après avoir entendu le nom d'Amita, le retenir en leur esprit pendant un, deux, trois, quatre, cinq, six ou sept jours. Trad. Kumārajīva, TT. II, 12, 72ᵇ, 13-15 ; trad. Hiuan-tsang, *ib.*, 74ᵇ, 4-7 (d'un à sept jours et nuits) ; trad. du texte sanskrit, *SBE*, XLIX, II, p 99, lignes 1-13 (d'une à sept nuits). Cf. *Kouan wou leang cheou king*, TT. III, 12, 80ᵇ, 1 : les êtres de la première des neuf classes doivent accomplir certains actes méritoires pendant une durée de un à sept jours.

On voit que dans ces premiers textes il n'est pas question de la pensée unique au Buddha ; d'autre part, les prières qui lui sont adressées sont considérées comme pouvant être purement mentales.

3. — *Fo chouo wou leang cheou king* 佛說無量壽經. Trad. Saṅghavarman, 252 p. C. Max Müller a publié (*Anecdota Oxoniensa*, I, II) et traduit (*SBE*, XLIX, II, p 1-72) une recension sanskrite de ce sūtra, retrouvée au Japon.

(*a*) TT. II, 8, 19ª, 16-20. Dix-huitième des quarante-huit vœux du bhikṣu Fa-tsang 法藏 (Dharmākara) : « A supposer que j'obtienne de devenir Buddha, si des êtres des dix directions, croyant en moi et m'aimant de tout leur esprit, désirent naître en mon royaume dans la mesure de dix pensées (*nai tche che nien* 乃至十念), et qu'ils n'y naissent point, je ne recevrai pas la *samyaksaṃbodhi* ;— exception étant faite seulement pour [ceux qui se rendent coupables] des cinq offenses et de la calomnie contre la Loi correcte. » Dix-neuvième vœu : « A supposer que j'obtienne de devenir Buddha, si des êtres des dix directions, ayant conçu le *bodhicitta* et pratiquant tous les mérites, forment de tout leur esprit le vœu de naître en mon royaume, et que peu avant leur mort je n'apparaisse pas devant eux entouré de la grande assemblée, je ne recevrai pas la *samyaksaṃbodhi*. » Vingtième vœu : « A supposer que j'obtienne de devenir Buddha, si des êtres des dix directions, ayant entendu mon nom, pensent d'une façon continue à mon royaume, plantent des racines de mérite, et de tout leur esprit se tournent vers mon royaume et désirent y naître, et que leur désir ne soit pas exaucé, je ne recevrai pas la *samyaksaṃbodhi*. » (Sur le texte sanskrit de ces trois vœux, cf. B. Nanjō, *SBE*, *loc. cit.*, p. 73-75).

(*b*) *Ib.*, 22ª, 18-22ª, 7. Tous les êtres qui, entendant son nom s'en réjouissent avec un esprit plein de foi, [pensent à Amitāyus, ou à son paradis] dans la mesure d'une seule pensée (*nai tche yi nien* ; *SK. antaça ekacittotpādam... utpādayanti*), et de tout leur esprit se tournent [vers Amitāyus ou vers son paradis] et désirent aller naître dans ce royaume-là, obtiendront d'y aller naître et d'y demeurer sans retour ; — exception étant faite seulement pour [ceux qui se rendent coupables] des cinq offenses et de la calomnie contre la Loi correcte. » Suit un passage relatif aux trois classes (texte sk., § 27-29). La première comprend les çramaṇas, qui, donnant à leur pensée orientation unique, pensent spécialement (一向專念) au Buddha Amitāyus. La même expression s'applique à la deuxième classe. Les hommes de la troisième classe « doivent

concevoir l'*anuttarabodhicitta*, et, donnant à leur pensée une orientation unique, penser spécialement, dans la mesure de dix pensées, au Buddha Amitāyus et désirer naître dans son royaume (sk. *tathāgatam daçacittotpādāt samanusmarisyhanti*). S'ils entendent [prêcher] la Loi profonde, ils s'en réjouissent, y croient, l'aiment, et ne conçoivent point de doutes. Si dans la mesure d'une seule pensée (*nai tche yi nien* 乃至一念 ... 念 ; sk. *antaça ekacittotpādenāpi*), ils pensent à ce Buddha et que d'un esprit très sincère ils désirent naître dans son royaume, ils le verront en rêve peu avant leur mort et obtiendront eux aussi d'aller naître [à la Terre-pure] ».

C'est généralement d'après cette version qu'est cité le « vœu fondamental » (*pen yuan* 本願) d'Amita (le dix-huitième dans cette version), clef de voûte de toute la dogmatique amidiste.

4. — *Fo chouo kouan wou leang cheou king* 佛說觀無量壽經. Version de Kālayaçās, 424 p. C. Trad. par J. Takakusu, *SBE*, *loc. cit.*, p. 161-201.

(*a*) Les vœux de Dharmākara ne sont pas mentionnés dans ce sūtra.

(*b*) TT. II, *12*, 80 a. 10-81 b, 5. Chacune des trois classes est ici subdivisée en trois sous-classes, ce qui donne un total de neuf catégories d'êtres [1]. Je ne retiendrai que le passage relatif à la dernière : « Les êtres inférieurs de la classe inférieure. Il peut y avoir des êtres qui commettent les *akusala-karma*, les cinq offenses, les dix crimes, tout ce qui est *akusala* ; un ignorant de cette espèce, à cause de son mauvais *karma*, doit tomber dans les *durgati* et subir pendant de nombreux *kalpa* des douleurs infinies. Un ignorant de cette espèce, peu avant sa mort, rencontre une excellente personne de sa connaissance, qui, l'apaisant et le consolant de toutes sortes de façons, lui prêche la Loi merveilleuse et lui enseigne à penser au Buddha ; si cet homme, pressé [par la mort], n'a pas le temps de penser au Buddha, son excellent ami lui dit : Si tu ne peux penser à ce Buddha (Amitāyus), il te faut prononcer cette invocation (稱) : Buddha de longévité infinie ! (var. *Namo* au Buddha de longévité infinie !) Ainsi [il récite des invocations] de tout son esprit, faisant en sorte que sa voix ne s'interrompe point ; [dans la mesure d'une série] complète de dix pensées, il prononce : *Namo* au buddha Amita ! (如是至心令聲不絶具十念稱南無阿彌陀佛). Invoquant le nom du Buddha, il s'exempte au cours de cette série de pensées, (ou : au cours de chaque pensée, 於念念中) de péchés qui lui auraient valu des naissances et morts pendant 80 *koṭi* de *kalpa*. En mourant, il voit un lotus d'or, pareil au disque solaire, s'arrêter devant lui en un instant [rapide] comme une seule pensée (如一念頃) ; il obtient d'aller naître au monde de l'extrême joie... »

On voit que, d'après ce texte, contrairement à la teneur de la version de Tche Leou-kia-tch'an, les « pensées » peuvent se réduire à des invocations orales. On notera en outre le sens de *rapidité* que peut prendre l'expression *yi nien* 一念.

---

(1) On en trouvera des représentations dans les peintures rapportées de Touen-houang par Sir Aurel Stein. *Cf.* aussi le *Kieou p'in wang cheng A-mi-t'o san-mo-ti tsi t'o-lo-ni king* 九品往生阿彌陀三摩地集陀羅尼經 traduit par Amoghavajra (TT. XXVI, 3, 45^{a-b}), où des noms sont donnés aux neuf territoires qu'ils occupent ; pour renaître au paradis d'Amita, il faut, trois fois par jour et par nuit, prononcer les noms de ces territoires, invoquer les douze Buddhas de Lumière dont les statues y sont placées, et prononcer une *dhāraṇī* en sanskrit.

5. — *Wou leang cheou Jou-lai houei.* 無量壽如來會. Trad. Bodhiruci, 713 p. C. Version apparentée de près à celle de Saṅghavarman.

(*a*) TT. II, 1, 76ª, col. 6-9. Dix-huitième, dix-neuvième et vingtième des quarante-huit vœux du bhikṣu Fa-tch'ou 法處 « Lieu de la Loi » (Dharmākara). Texte analogue à celui de la version de Saṅghavarman.

(*b*) *Ib.*, 79ª, 18-79ᵇ, 7. Voir la version de Saṅghavarman. Les êtres de la troisième classe sont ceux qui, « fixés dans le Grand Véhicule, se tournent d'un esprit pur vers le Tathāgata Amitāyus, et, dans la mesure de dix pensées, pensent au Buddha Amitāyus et désirent naître en son royaume, lorsqu'ils entendent [prêcher] la Loi très profonde, ils conçoivent des pensées de foi et d'intelligence ; ils n'ont aucun doute en leur esprit. S'ils préservent leur *citta* (心) pur, [ne fût-ce que] dans la mesure d'une seule pensée (念 *smṛti* ou *anusmṛti*) ; si, concevant un *citta* [constitué par] une seule pensée, ils pensent au Tathāgata Amitāyus, » ils naîtront au paradis... (乃至獲得一念淨心發一念心念無量壽如來).

6. — *Fo chouo ta cheng wou leang cheou tchouang yen king* 佛說大乘無量壽莊嚴經. Trad. Fa-hien, entre 982 et 1001 p. C.

(*a*) TT. II, 8, 43ª, 12-13. Douzième et treizième vœux du bhikṣu Tso-fa 作法 (Dharmakara).

(*b*) *Ib.*, 46ª.

Ces textes concis n'offrent pas d'intérêt.

7. — *Fo chouo ta A-mi-t'o king* 佛說大阿彌陀經) compilé par Wang Je-hieou 王日休 d'après les versions antérieures. Cet auteur, écrivant sous les Song (préface de 1162), montre par les retouches qu'il apporte aux textes dont il disposait, que pour lui les « pensées » n'étaient plus que des invocations orales du nom d'Amita.

(*a*) TT. II, 8, 51ᵇ, 11-15. Vingt-septième vœu : texte un peu développé du dix-neuvième vœu des versions de Saṅghavarman et de Bodhiruci ; se rapporte nettement aux êtres de la première classe : « Quand je deviendrai Buddha, les dieux et les hommes des mondes innombrables des dix directions, qui concevront le *bodhicitta*, observeront l'abstinence et les défenses, pratiqueront les six *pāramitā*, cultiveront les mérites et de tout leur esprit formeront le vœu de naître dans mon *kṣetra*, — peu avant leur mort, j'apparaîtrai devant eux avec la grande assemblée et les emmènerai naître [à la Terre-pure]. Si je n'obtiens pas [de réaliser] ce vœu, je ne deviendrai jamais Buddha. » Vingt-huitième vœu : texte légèrement modifié du sixième vœu de la version de Tche K'ien ; se rapporte aux *dānapati*, qui pensent au Buddha pendant un jour et une nuit sans interruption. Vingt-neuvième vœu : correspond au « vœu fondamental », le dix-huitième des versions de Saṅghavarman et de Bodhiruci ; se rapporte aux êtres de la troisième classe : « Ceux qui, croyant en moi et m'aimant de tout leur esprit, désirent naître dans mon *kṣetra*, s'ils pensent à mon nom [dans la mesure de] l'invoquer dix fois (十聲念我名號), y viendront nécessairement naître... »

(*b*) *Ib.*, 58ᵇ, 18. Les hommes de la troisième classe « pensent au Buddha [dans la mesure de] dix invocations chaque jour » (每日十聲念佛).

Ces passages ont suscité (particulièrement ceux des troisième et quatrième sūtras), depuis l'époque des Six Dynasties jusqu'à nos jours, une masse énorme de commentaires et des discussions interminables. Je ne puis songer à donner ici un aperçu de

toute cette littérature : ce serait entreprendre l'histoire même de l'amidisme chinois ; je me bornerai à signaler quelques textes rencontrés au hasard de la lecture.

On aura remarqué que les versions diffèrent sur le nombre et la durée des pensées à Amita, condition de l'accès à la Terre-pure. Tantôt il s'agit d'une pensée unique, tantôt de dix pensées, tantôt de pensées ininterrompues pendant un jour et une nuit, ou dix jours et dix nuits, tantôt d'une pensée constante, etc. C'est sur ce point que portent principalement les commentaires.

Il fallait en premier lieu interpréter l'expression *nai tche* 乃至, littéralement « soit jusqu'à » (*antaças* en sk.), qui contribue à rendre équivoque le sens de plusieurs de ces textes. Dans le commentaire du *Kouan wou leang cheou king* attribué à Tche-yi 智顗, fondateur de la secte T'ien-t'ai (538-598 p. C.), on lit au sujet de la neuvième classe d'êtres (1) : « Invoquer le Buddha Amitāyus jusqu'à dix pensées (至於十念), cela signifie que si les bons *citta* (心) se succèdent jusqu'à dix pensées (念), ou si [même] une seule pensée s'accomplit, alors on obtient d'aller naître [à la Terre-pure]. Le fait de penser au Buddha détruit l'obstacle des péchés ; c'est pourquoi penser au Buddha est une condition éminente de salut (勝緣)... Question: Comment, chez le fidèle (*ācārin*, 行者, l' « agent » de l'expérience religieuse), la force d'une pensée si brève peut-elle l'emporter sur le mal qu'il a fait pendant toute son existence ? » En réponse, Tche-yi cite un *paribhāga* (責) du *Ta louen* 大論, c'est-à-dire sans doute du *Ta tche tou louen*, où je n'ai pu retrouver ce passage ; un incrédule qui se convertit *in extremis* y est comparé à un héros sacrifiant sa vie sur le champ de bataille. On voit que, d'après Tche-yi, l'expression *nai tche* doit être prise au sens de « jusqu'à », avec une idée d'équivalence ; il n'établit pas de distinction nette entre une seule et dix pensées.

Une interprétation analogue fut adoptée par Chan-tao 善導, le plus célèbre patriarche de la secte de la Terre-pure (613-681 p. C.) (2). Il dit dans sa glose sur le passage du *Kouan wou leang cheou king*, cité ci-dessus : [« Ces pratiques peuvent durer,] en haut [au maximum] pendant toute une existence, en bas [au minimum]

---

(1) *Kouan wou leang cheou fo king sou* 觀無量壽佛經疏, TKS, A, XXXII, 5, 452b 上. L'attribution de ce commentaire à Tche-yi a été récemment mise en doute (*Bukkyō daijii*, p. 975 下, col. 18-19). Il en existe une édition non commentée (TT. XXX, 1, TK. XXXIII, 3) et un sous-commentaire par Tche-li 智禮 des Song, intitulé *Kouan wou leang cheou fo king sou miao tsong tch'ao* 觀無量壽佛經疏妙宗鈔 (TT. et TK., *ib.*). Le texte de la version de Kalayaças, le commentaire de Tche-yi et le sous-commentaire de Tche-li ont été édités ensemble en 1687, avec des annotations, par le religieux japonais Jitsukwan 實觀 ; je me réfère à cette édition, considérée comme le « guide » (指南) de la secte T'ien-t'ai pour l'interprétation du *Kouan wou leang cheou king*.

(2) *Fo chouo kouan wou leang cheou fo king sou* 佛說觀無量壽佛經疏 en 4 k., TKS, A, XXXII, 4, 373a 下. Sur la biographie de Chan-tao, cf. Sakaki Gessō 佐林月樵, *Shina jōdo kyō shi* 支那淨土教史, Tōkyō, 1913, p. 189-204. On rencontre dans la littérature biographique un personnage bouddhiste des T'ang dont le nom s'écrit 善道 ; la plupart des auteurs chinois identifient ces deux Chan-tao, leurs biographies présentant onze points concordants contre trois contradictoires.

jusqu'à [l'espace d'] un jour, d'une heure, d'une pensée ; ou bien, [en allant du minimum au maximum], depuis une pensée ou dix pensées jusqu'à une heure, un jour, une existence. La grande idée [la signification profonde de ce passage est la suivante] : une fois qu'on a conçu le [*bodhi-*] *citta* et fait le serment de mettre fin à cette existence, il n'y a plus de retour ; on n'a plus pour terme que la Terre-pure (唯以淨土爲期). » Ainsi, ce n'est pas la durée des pratiques méritoires (notamment des « pensées au Buddha ») qui importe, mais le fait de s'être converti à la doctrine de la Terre-pure.

Un autre point sur lequel les divers sūtras ne concordent pas est examiné par Chan-tao dans le même commentaire : d'après le texte du « vœu fondamental » d'Amita, l'accès de la Terre-pure est interdit aux hommes coupables des cinq offenses (*pañcānantaryāṇi*) et de la calomnie contre la Loi ; d'après le *Kouan wou leang cheou king*, les êtres de la neuvième classe coupables des cinq offenses peuvent y être admis, mais il n'est pas question dans ce dernier texte des calomniateurs de la Loi ; ce silence doit-il être interprété comme une condamnation ? Par des arguments plus ou moins sophistiques, Chan-tao cherche à concilier ces données contradictoires [1]. Le même point est longuement discuté par Kiong-hing 憬興 [2] et Yuan-hiao 元曉 [3] des T'ang dans leurs commentaires sur le *Wou leang cheou king* [4].

Une question non moins importante était celle de savoir si les « pensées au Buddha » peuvent n'être que mentales ou doivent s'exprimer oralement [5]. Elle est

(1) *Loc. cit.*, 378ª 上.

(2) *Wou leang cheou king lien yi sou wen tsan* 無量壽經連義述文贊 TKS, A, XXXII, 3, 227ª⁻ᵇ. Il semblerait, d'après l'introduction de ce commentaire, qu'il portât sur la version aujourd'hui perdue de Dharmarakṣa, mais les passages cités se retrouvent exactement dans la version de Saṅghavarman.

(3) *Wou leang cheou king tsong yao* 無量壽經宗要, TKS, A, XXXII, 3, 250ᵇ 上.

(4) Sur Kiong-hing et Yuan-hiao, cf. *BEFEO*, XX, IV, 163, n. 2 et 161, n. 2, où il est dit que le second fréquenta l'école de Hiuan-tsang. D'après sa biographie, incorporée au *Song kao seng tchouan* (TT. XXXV, 4, 86ᵇ-87ª), « il se rendit en Chine avec le maître de la Loi Yi-siang 義湘 : il aimait l'école de Hiuan-tsang et de K'ouei-ki. Comme ses conditions antérieures s'y opposaient, il renonça à l'idée de ce voyage ». On trouve un récit de ce voyage dans la biographie de Yi-siang (*ib.* 85ᵇ-86ª) : Yuan-hiao s'arrêta à la frontière du Silla, tandis que Yi-siang aborda en 669 à Teng tcheou 登州, dans l'actuel Chan-tong, puis gagna Tch'ang-ngan où il reçut l'enseignement de Tche-yen 智儼, second patriarche de la secte Houa-yen ; revenu en Corée, il reçut le surnom de « premier patriarche du Houa-yen à l'Est de la mer. » Ces biographies sont sujettes à caution : Tche-yen mourut en 668 et d'après M. Sakaki (*Shina jōdo kyō Shi*, p. 372), il ressort de la teneur des ouvrages de Yuan-hiao et d'autres témoignages externes que ce moine appartenait à la secte Houa-yen. Le *Sam kouk you sà* (TKS, B. 乙, XXIII, 3, k. 3, 313ᵇ et k. 4, 325ª sq.), utilisant des documents coréens plus complets, nous apprend que Yuan-hiao naquit en 617 et que Yi-siang (625-702 p. C.) se rendit en Chine et visita Tche-yen entre 661 et 670 (ou 671). Antérieurement, en 650, tous deux avaient gagné le Leao-tong : ils furent pris pour des espions à la frontière du Korye et durent rebrousser chemin.

(5) On en vint plus tard à distinguer « trois pratiques de la pensée au Buddha » (念佛三業) : par la bouche, par le corps (prosternations, etc.), par l'esprit ou la pensée proprement dite. Cf 支那佛教史綱, Tōkyō, 1907, p. 144-145.

d'ailleurs liée de près à celle, essentielle, du nombre de ces pensées, et l'on en vint à ne plus voir là qu'un seul et même problème.

Dans un curieux opuscule d'apologétique amidiste, le *Nien fo king* 念佛鏡 de Tao-king 道鏡 et de Chan-tao 善道 des T'ang (1), l'adoration orale d'Amita est nettement préconisée; pour prouver l'avantage des « pensées au Buddha » sur l'observation des défenses, les auteurs emploient crûment cet argument simpliste: « Sans mesure, sans limites est l'observation des défenses; parmi les dix mille [actes qu'elle nécessite], il n'y a pas d'unité; on sait par là [qu'elle exige] une grande dépense [d'efforts, pour procurer] peu de profit. En pensant au Buddha dans la mesure d'une seule invocation (念佛一口), on s'exempte de péchés impliquant des naissances et morts pendant 80 *koṭi* de *kalpa*; c'est pourquoi [la doctrine de penser au Buddha] l'emporte sur [celle des] défenses et des péchés (2). »

Pour Kiong-hing (3), les « dix pensées » ne se manifestent pas nécessairement sous une forme orale: « Quoiqu'on ne prononce pas à la fois dix invocations complètes, on peut cependant penser dix fois [au Buddha dans un espace de temps] étendu (申念). » A son avis, le terme *nai tche* implique que le nombre des pensées n'est pas nettement déterminé; il en suggère la répétition, une fois, deux fois, etc. (欲顯一二等言乃至); le fait que, dans le texte du *Wou leang cheou king* sur la troisième classe d'êtres, il est question tout ensemble de dix pensées et d'une seule pensée, lui apparaît comme une nouvelle preuve de cette imprécision.

[Dans cette même classe, Yuan-hiao distingue deux catégories d'hommes (4): 1° Ceux de nature incertaine (不定性, *aniyata-gotra*); ce sont ceux qui (*a*) conçoivent le *bodhicitta*, (*b*) pensent au Buddha dans la mesure de dix pensées et (*c*) désirent naître à la Terre-pure. 2° Les hommes dont la nature est celle de bodhisattva: (*a*) ils croient à la Loi profonde; (*b*) à cause de leur foi, ils n'ont pas besoin, comme les précédents, de penser au Buddha dans la mesure de dix pensées complètes: une seule pensée suffit à leur assurer l'accès à la Terre-pure; (*c*) ils désirent naître à la Terre-pure. Puis, revenant sur les dix pensées (5), Kiong-hing montre comment le texte des sūtras comporte à ce sujet deux significations: 1° Une signification *occulte* ou ésotérique (隱密義), les dix pensées n'étant pas constituées par l'acte de penser dix fois à Amitāyus, mais par dix sortes de pensées différentes (6). Pour les définir, Yuan-hiao cite un passage du *Mi-lö fa wen king* 彌勒發問經, où l'on voit Maitreya interroger Çākyamuni sur les dix pensées assurant l'accès au royaume d'Amita (7); Çākyamuni en donne l'énumération suivante: (*a*) pensées de

---

(1) La biographie de Tao-king est inconnue. Quant à Chan-tao, il est peu probable qu'il s'agisse ici de 善導 (cf. Sakaki, *op. cit.*, p. 200).

(2) TKS, B, XII, 4, 352b, 上. Comparer la doctrine de Nāgārjuna *infra*, p. 21, n. 1.

(3) *Wou leang cheou king lien yi son wen tsan*, 227b-228a.

(4) *Wou leang cheou king tsong yao*, 250b 上.

(5) *Ib.* 250b 下, 17-251a 下.

(6) Cette interprétation est attribuée par plusieurs commentateurs à un certain Fa-wei 法位.

(7) Ce passage est tiré d'une version perdue d'un ouvrage dont deux versions sont conservées: l'une de Jñānagupta des Souei, intitulée *Fa kio tsing sin king* 發覺淨心經 Nj. 37 (le passage s'y trouve TT. II, 24a), l'autre de Bodhiruci des T'ang, intitulée

bienveillance, (b) de compassion, (c) de dévouement, (d) de patience, (e) de désintéressement, (f) de recherche de la sagesse, (g) de détachement des conversations mondaines, (h) pensées ayant pour but de planter de bonnes racines, (i) pensées ayant pour but d'écarter l'animosité et la distraction, (j) pensées de méditation sur les Buddhas [1]. 2° En un sens *manifeste* ou exotérique (顯了義), il s'agit d'une suite de dix pensées au Buddha, soit à son nom, soit à ses *lakṣaṇa*, soit à quelque autre de ses attributs; Yuan-hiao emprunte à Kumārajīva (什公) l'image d'un homme qui, poursuivi par des brigands, s'apprête à traverser un fleuve et réfléchit sur les moyens d'effectuer cette traversée : doit-il conserver ses vêtements au risque de se noyer, ou les retirer au risque de laisser aux brigands le temps de le rejoindre ? Sous leur diversité, toutes ses pensées se rapportent à la traversée ; de même toutes celles du fidèle, qu'il pense au nom, aux *lakṣaṇa* ou à d'autres attributs du Buddha, se rapportent au Buddha.

C'est au Japon qu'à la suite du développement donné à l'amidisme par les grands réformateurs des XIIe et XIIIe siècles, Hōnen 法然, le fondateur de la secte Jōdo 淨土, et Shinran 信鸞, celui de la secte Jōdo-shin 淨土眞 ou Shin 眞, le dogme de la pensée unique suscita les controverses les plus approfondies et les plus passionnées. On sait que ces sectes sont connues toutes deux sous le nom de Nembutsu-shū 念佛宗 « sectes [ayant pour doctrine que la condition de la naissance à la Terre-pure est de] penser au Buddha [Amita] » Un schisme se déclara bientôt parmi les disciples de Hōnen sur la question de savoir si l'accès à la Terre-pure a pour condition une seule ou plusieurs pensées ; c'est ce qu'on appelle la « dispute de la pensée unique et des pensées multiples », *ichinen tanen no arasoi* 一念多念の諍 [2].

Parmi les partisans de la pensée unique, il faut distinguer le bhadanta Kōsai 幸西大德 et un groupe de dissidents.

Kōsai [3] tentait de concilier la doctrine de l'école T'ien-t'ai et celle de l'amidisme. Le système T'ien-tai, essentiellement idéaliste, repose sur le dogme de l'identité de

---

Fa cheng tche lo houei 發勝志樂會 et formant le n° 25 du *Ta pao tsi king* 大寶積經 (Nj. 23, TT. II, 5, 52^a^) ; cette dernière version (*loc. cit.* col. 18) indique la variante suivante du titre de l'ouvrage : *Mi-lö p'ou-sa so wen king* 彌勒菩薩所問經. Les textes de ces deux versions sont identiques pour le fond, mais non pour la forme, à ceux que citent, d'une part Yuan-hiao, de l'autre Hiuan-yi 玄一 des T'ang dans son *Wou leang cheou king ki* 無量壽經記 (TKS, A, XXXII, 2, 199^a^ 上). Je résume le texte cité par Yuan-hiao.

(1) 正念觀佛 Le pluriel est spécifié dans les versions de Jñānagupta et de Bodhiruci (« tous les Tathāgata »).

(2) Voir les exposés du *Bukkyō daijii*, p. 166-184 et 1952-1961, un peu touffus mais bien documentés.

(3) La biographie de Kōsai, app. Jōkaku 成覺, est assez mal connue (cf. *Honchō kōsōden* 本朝高僧傳, k. 13, édition du *Dai Nihon bukkyō zensho* 大日本佛教全書, Tōkyō, 1913, vol. I, p. 216, et les références). Il appartint à la secte Tendai avant de se rallier, à l'âge de trente-six ans, à celle de Hōnen. Rien n'a subsisté de ses œuvres ; sa doctrine est connue par des sources diverses, qui la présentent sous des formes un peu différentes ; je l'expose d'après le *Jōdo hōmon genryūshō* 淨土法門源流章, ouvrage sur les débuts de la secte Jōdo, composé en 1311 par Gyōnen 凝然 (édition du *Zoku gunsho ruijū* 續群書類從, Tōkyō, 1904, vol. VIII, p. 401-404).

la pensée et de son objet, établi par Tche-yi au VI[e] siècle (1) : tous les *dharma* sont contenus dans une pensée unique. Kōsai interpréta donc la « pensée unique » des textes amidistes au sens de « pensée une », « non différenciée (無 二) : « La pensée unique, c'est celle qui est une avec la Sagesse du Buddha (2), c'est-à-dire que le *citta* constituant la pensée [relative au Buddha] n'est autre que le *citta* du Buddha. Le *citta* de foi de l'homme ordinaire se confond avec la Sagesse du Buddha ; cette pensée, qui est une avec la Sagesse du Buddha, n'est autre que le vœu fondamental d'Amita. La pensée de foi du fidèle correspond au *citta* du Buddha. Le *citta* [du fidèle], confondu avec la Sagesse du Buddha et la force du vœu d'Amita, telle est la pensée unique ; l'actif et le passif n'y sont point différenciés ; la foi et la Sagesse n'y forment qu'un (3). » Par conséquent, la question du nombre des pensées ne se pose pas : « L'accomplissement de la naissance [à la Terre-pure] par le fait de penser au Buddha a pour condition nécessaire que le *citta* de foi d'une part, le *citta* de la Sagesse du Buddha de l'autre, se correspondent et se confondent. Quand cela est accompli, il s'ensuit spontanément qu'on va naître [à la Terre-pure]. Cela ne dépend ni du moment, ni de la durée, ni de l'époque plus ou moins tardive, ni du nombre, ni de la plus ou moins grande profondeur des pensées (4).

Kōsai se tint donc vraisemblablement en dehors de la querelle. Les véritables champions de la pensée unique furent certains religieux résidant au Hokuroku-dō, et dont les opinions furent réprouvées par Hōnen, en 1209, dans un texte connu sous les titres de *Lettre envoyée à Hokuetsu* (5) ou de *Vœu écrit pour mettre fin à la doctrine de la pensée unique* (6) : « Parmi ceux qui se rallient actuellement à l'école

---

(1) Notamment dans son *Mo-ho tche kouan* 摩訶止觀 de 594 p. C., où il dit (k. 5 上, TT. XXXII, 4, 72[a]) : « Dans un *citta* sont fournis dix *dharmadhātu*, dans chaque *dharmadhātu*, dix *dharmadhātu*, soit cent *dharmadhātu*. Dans chaque *dharmadhātu* sont fournis trente sortes de *loka*, soit trois mille sortes de *loka* dans les cent *dharmadhātu*. C'est ainsi que trois mille [*dharma*] sont fournis dans le *citta* d'une seule pensée. S'il n'existe point de *citta*, qu'il en soit fini [de cette discussion] ; mais s'il existe le moindre *citta*, les trois mille y sont fournis (若無心而已介爾有心即具三千 ; sur cette phrase difficile, voir le commentaire de Tchan-jan 湛然 des T'ang, TT. XXXII, 6, 65[a], 18-20).... Il n'est point dit que le *citta* unique existe avant et tous les *dharma* après, ni tous les *dharma* avant et le *citta* après : le *citta* est tous les *dharma*, tous les *dharma* sont le *citta*. » C'est le dogme dit des « trois mille dans une pensée », 一念三千.

(2) 佛智. La Nature du Buddha (佛性), d'après d'autres sources. Circonlocutions pour *bodhi*.

(3) *Loc. cit.*, p. 401 下.

(4) *Ib.*, p. 404 下.

(5) *Ken Hokuetsu sho* 遣北越書. Hokuetsu désigne soit la province d'Echigo, soit les trois provinces d'Echigo, Etchu et Echizen, qui toutes dépendent du Hokuroku-dō 北陸道.

(6) *Ichinen gi chōshi kishō mon* 一念義停止起請文 (sur le sens du terme *kishōmon*, voir *Daijii*, p. 644-645). Ce texte est cité dans une biographie de Hōnen présentée au trône en 1300 p. C. par Shunjō 舜昌 et révisée peu après par un groupe de lettrés, le *Hōnen shōnin gyōjō gwazu* 法然上人行狀畫圖, intitulé aussi

du *nembutsu*, disait Hōnen, il y a une bande nombreuse de sots et d'insensés.... Propageant avec perversité une fausse loi de la pensée unique, ils se rendent coupables du péché de ne pas pratiquer [la discipline]; bien plus, inspirant une doctrine d'après laquelle aucune pensée [au Buddha n'est nécessaire, puisque la foi suffit et que toutes choses sont identiques], ils renoncent même à la pratique infime d'une seule invocation.... Pour éprouver pendant un *kṣaṇa* les plaisirs des cinq passions, ils ne craignent point d'assumer un *karma* qui pendant d'éternels *kalpa* les vouera aux trois *gati* [mauvaises]. Voici ce qu'ils prêchent aux hommes : quiconque se fie au vœu d'Amita n'a point à redouter [de commettre] les cinq offenses ; qu'on agisse en cela selon son bon plaisir ; il n'est point nécessaire de revêtir le *kāṣāya* ; qu'excellemment on s'habille de robes de cour, et qu'on ne s'interdise ni la luxure ni la consommation de la viande !... Non seulement ils s'opposent aux autres doctrines, mais ils renoncent à la pratique même du *nembutsu* Favorisant des actes relâchés et éhontés, ils enseignent le mépris des défenses et le retour à la vie mondaine. Il n'y avait point d'hérétiques sous la présente dynastie ; or voici que déjà Māra ourdit ses plans.» On ne sait quels furent exactement ces suppôts du Malin. Certains documents les donnent pour des disciples de Kōsai ; d'autres les appellent simplement « les hérétiques du Hokuetsu ». Il y a quelques années, un auteur de la secte Shin accusait encore l'école Chinzei 鎮西, une des quatre branches de la secte Jōdo, d'avoir contribué à ce que la doctrine de Kōsai fût assimilée à celle des hérétiques de Hokuetsu, afin de jeter par là le discrédit sur Shinran, qu'une source représente comme un disciple de Kōsai. On voit que la controverse de la pensée unique n'est pas close (1).

Toutefois Shinran, comme Hōnen, blâma cette controverse. Les partisans des pensées multiples se recrutèrent, d'après la tradition, parmi les disciples du maître du Vinaya Ryūkwan 隆寛師律 (1148-1227), lui-même disciple direct de Hōnen. Leur théorie (2) se fondait sur ce texte de Hōnen (3) : « Question : le sūtra (4) dit : dix pensées ; le commentaire (5) dit : dix invocations (十聲). Quel est le sens de *pensées* et d'*invocations* ? Réponse : La pensée et l'invocation sont une.... D'après le texte du *Kouan wou leang cheou king* relatif à la neuvième classe d'êtres... l'invocation, c'est la pensée ; la pensée, c'est l'invocation. » De cette identité, les schismatiques conclurent qu'il convenait d'accumuler pendant toute la durée de l'existence, aussi nombreuses que possible, les invocations du nom d'Amita. Mais ici encore les disciples faussaient la doctrine du maître. Ryūkwan s'expliqua lui-même en 1255

Kurodani shōnin den 黒谷上人傳 (Kurodani est le nom d'une colline proche de Kyōto, où Hōnen reçut la révélation de sa doctrine). Ed. *Shinshū seikyō taizen* 眞宗聖教大全. Kanazawa, 1903, vol. III, p 597-598 ; éd. *Hōnen shōnin zenshū* 法然上人全集. Kyōto, 1906, appendice, p. 166-168.

(1) Murakami Senjō 村上專精. *Shinshū zenshi* 眞宗全史. Tokyō. 1916, p. 114-116.

(2) Cf. *Tetsugaku daijisho*, p 103, et *Bukkyō daijii*, p 178-179.

(3) *Hōnen Senjaku hongwan nembutsu shū* 選擇本願念佛集, éd *Hōnen shōnin zenshū*, p. 16.

(4) *Fo chouo wou leang cheou king*, texte du vœu fondamental.

(5) Chan-tao 善導, *Wang cheng li tsan kie* 往生禮讚偈. TKS, B, 乙, I, 3.[a] 上, 1-2.

dans un opuscule où il s'élevait avec force contre toute opinion partiale, quelle qu'elle fût, sur le nombre et la durée des pensées (1) : « En ce qui concerne la pratique du *nembutsu*, la dispute de la pensée unique et des pensées multiples fait actuellement beaucoup de bruit. C'est là une affaire très importante, dont l'examen exige la plus grande circonspection. Abhorrer les pensées multiples en préconisant la pensée unique, vilipender la pensée unique en préconisant les pensées multiples, c'est, d'un côté comme de l'autre, aller à l'encontre de l'intention du vœu fondamental, c'est oublier les enseignements de Chan-tao. Les pensées multiples ne sont autres qu'une accumulation de pensées uniques. En effet, chaque jour de sa vie, l'homme doit penser que peut-être le jour présent est son dernier jour, et, à toute heure, que peut-être l'heure présente est celle de sa mort.... » On voit par quel artifice cet auteur conciliait les doctrines en litige On doit bien « penser à Amita » sans cesse, mais chacune de ces pensées, qui peuvent se multiplier, selon la durée de l'existence, « deux fois, trois fois, pendant une heure, deux heures, un ou deux jours, un mois, un ou deux ans, dix ans, vingt ans, quatre-vingts ans », n'est qu'une précaution pour se trouver en état de grâce en cas de mort subite, pour ne pas manquer cette ultime pensée dont Amita fait une garantie de salut : « En définitive, sans la pensée unique il n'y aurait pas de pensées multiples, et sans les pensées multiples [il risquerait de] ne pas y avoir de pensée unique. » C'est ainsi que, par une voie toute différente, Ryūkwan aboutit aux mêmes conclusions que Kōsai.

Son opuscule agréa si bien à Shinran, qu'après l'avoir copié de sa main l'année même de sa publication, cet auteur composa deux ans plus tard, à l'âge de 85 ans (2), un commentaire des textes cités par Ryūkwan. Il y adoptait une attitude identique (3) : « Il ne doit pas y avoir de dispute au sujet de la pensée unique et des pensées multiples... Pour ce qui est de la manière de voir de la secte Jōdo-Shin, il n'est question que de la naissance [à la Terre-pure] obtenue par le fait de penser au Buddha, et nullement de la naissance obtenue par une pensée unique ou par des pensées multiples. »

En dépit de sa neutralité, Ryūkwan reçut le titre de premier patriarche de la branche des pensées multiples (*Tanen ha* 多念派 ou *ryū* 流), une des quatre subdivisions de la secte Jōdo, appelée aussi branche du Chōraku-ji 長樂寺派, du nom du monastère où résida Ryūkwan et qui devint le siège central de son école. Celle-ci dut s'éteindre assez tôt (4) ; au XIVe siècle, le Chōraku-ji fut rattaché à la secte Ji 時 par Kokua shōnin 國阿上人 (5).

---

(1) Ryūkwan, *Ichinen tanen funbetsu ji* 一念多念分別事, éd. *Shinshū seikyō taizen*, vol. I, p. 948-951.

(2) Soit en 1257 ; Shinran vécut de 1173 à 1262.

(3) *Ichinen tanen shōmon* 一念多念證文. Ed. *Shinshū seikyō taizen*, vol. I, p. 232-243 ; éd. *Shinran shōnin zenshū* 信鸞聖人全集, Tōkyō, 1906, vol. II, p. 191-214. Je cite la conclusion.

(4) Des quatre branches de la secte Jōdo, celles dites du Chinzei 鎮西 et du Seizan 西山 subsistent seules ; celle du Kuhon-ji 九品寺 s'éteignit au XIVe siècle. Parfois on compte comme une cinquième branche l'école de la pensée unique (Ichinen gi ha 一念義派), avec Kōsai comme premier patriarche.

(5) *Miyako meishō zue* 都名勝圖會 (1780), fasc. 1, 38b et 35b. D'après le *Dai Nihon chimei jisho* 大日本地名辭書, I, p. 59-60, ce monastère fut rattaché à la

Addition ou non à l'ouvrage primitif, ce passage du *Sūtra de Nāgasena* est sans doute un des plus anciens témoignages de la doctrine de la pensée unique, en dehors des textes amidistes. Est-ce à dire qu'il faille voir dans certains de ces derniers une allusion directe à ce passage ? Dans ses *Recherches sur le Buddha Amita* (1) M. Yabuki dit que la comparaison du bateau fut fréquemment utilisée dans la littérature amidiste pour illustrer l'idée de la « force étrangère », notamment par Nāgārjuna et par T'an-louan 曇鸞 des Leang (476-542 p. C.). Pour Nāgārjuna, il renvoie au 9e *varga* (k. 5) du *Daçabhūmivibhāṣā-çāstra*, où est exposée la doctrine des « voies » facile et difficile » (2) ; on y trouve les comparaisons suivantes : « C'est comme, parmi les voies de ce monde, il en est de faciles et de difficiles : marcher par voie de terre est pénible, naviguer par voie d'eau est agréable. Il en est de même des voies des Bodhisattvas : certains pratiquent avec ardeur l'énergie spirituelle, certains, par la pratique facile du moyen [de salut] de la foi, parviennent rapidement à l'*avaivarti* (3) ». Et plus loin : « En montant sur le bateau de l'Octuple Voie, on peut traverser la mer difficile à traverser, la traverser soi-même et la faire traverser à d'autres (4). » Il est manifestement impossible d'établir un rapport direct entre ces images et celle du *Sūtra de Nāgasena* ; la seconde est courante même en dehors de la littérature amidiste (5). Quant à T'an-louan, M. Yabuki se réfère au *Lio louen ngan lo tsing t'ou tsi* 略論安樂淨土集. Cet opuscule, très probablement apocryphe (6), contient une série de comparaisons dans le genre de celle du bateau et de la pierre, mais point justement celle-là (7). Pour trouver la *Na-sien pi-k'ieou-king* invoqué comme une autorité dans une œuvre doctrinale, il faut descendre jusqu'au *Ōjōyōshū* 往生要集 de Genshin 源信 (942-1017), auteur de la secte Tendai qui introduisit au Japon la doctrine du *nembutsu* ; encore Genshin ne le cite-t-il que de seconde main (8). C'est sans doute

---

secte Ji par Ebon 慧梵 en l'ère *tembun* (1552-1554). Le *Kwaraku meishō zue* 花洛名勝圖會 de 1864, fasc. 5, 34a, donne la même date en remplaçant le nom de Ebon par celui de Kokua ; mais Kokua vécut au XIVe siècle (cf. *Nihon bukke jimmei jisho* 日本佛家人名辭書, p. 685). Le Chōraku-ji est aujourd'hui compris dans le parc public de Maruyama, aux environs de Kyōto (cf. *An official guide to Eastern Asia*, Tōkyō, 1914, II, p. 243).

(1) *Amida butsu no kenkyū*, p. 251.

(2) La voie facile est celle du salut par la foi, par la « force étrangère » ; la voie difficile, celle du salut par les œuvres, par la « force personnelle ». La foi consiste à penser : 1° aux Buddhas des dix directions ; 2° à Amita et à tous les autres Buddhas ; le vœu fondamental d'Amita est cité et de longues strophes se rapportent exclusivement à Amita ; 3° à tous les grands Bodhisattvas. Ces pensées se manifestent par des invocations orales. Ce texte a valu à Nāgārjuna le titre de patriarche en second (après Çākyamuni, 隨一) des sectes de la Terre-pure.

(3) *Che tchou pi-p'o-cha louen*, de Nāgārjuna, trad. Kumārajīva, TT. XIX, 8, 19a 17-18.

(4) *Ib.*, 21a, 8.

(5) Références dans *Bukkyō daijiten*, p. 1410-1411.

(6) Cf. Hamaguchi Keishō 濱口惠璋, *Donran daishi den* 曇鸞大師傳, Tōkyō, 1905, pp. 87 et 92-93.

(7) *Lio louen ngan lo tsing t'ou tsi* attribué à T'an-louan, TKS, B, XII, 3, 208a-211a.

(8) Il ne cite que les passages incorporés au *Tchou king yao tsi* et au *Fa yuan tchou lin* et reproduit le titre erroné de *Na-sien pi-k'ieou wen Fo king*. *Ōjō yōshū* (986 p. C.), éd. *Shinshū seikyō taizen*, vol. II, p. 437-438.

par l'intermédiaire de son ouvrage, fort répandu au Japon, que quelques passages du *Sūtra de Nāgasena* gagnèrent dans ce pays une popularité qu'ils n'ont pas connue en Chine (1).

Une comparaison rappelant de près celle du *Sūtra de Nāgasena* figure dans le *Sūtra de la comparaison du roi Açoka*, traduit sous les Tsin orientaux (2). Cet ouvrage contient onze apologues, dont le premier seul se rapporte à Açoka (3). Voici la traduction du troisième : « Jadis le Vénéré des dieux emmena ses disciples au bord d'un fleuve. Le Vénéré des dieux dit aux disciples : — Si l'on prend une pierre grosse à peu près comme le poing et qu'on la mette sur l'eau, flotte-t-elle ou coule-t-elle ? Les disciples répondirent : — La pierrre va au fond de l'eau. Le Vénéré des dieux dit : — C'est parce qu'il n'y a pas de [bonnes] conditions antérieures. D'autre part, comment est-il possible qu'en mettant sur l'eau une pierre de trois pieds de côté elle traverse aisément la rivière, sans même être mouillée ? Les disciples ne comprenaient pas ; tous restaient émerveillés. Ils accomplirent la grande prosternation et dirent au Buddha : — Pour quelle raison en est-il ainsi ? Le Vénéré des dieux dit : — La seule raison est qu'il y a de bonnes condition antérieures. — Qu'est-ce que le bateau des conditions antérieures ? C'est une comparaison empruntée par le Vénéré des dieux [pour signifier qu']en rencontrant un bon maître on peut échapper à toutes les douleurs, mais qu'en rencontrant un mauvais maître on étudie les choses mauvaises et l'on n'évite pas toutes les calamités. [Voilà ce que cet apologue] fait connaître aux hommes des générations futures. On ne saurait ne pas y prendre garde. » On voit qu'il n'est question dans ce texte ni de la pensée unique ni de la foi. La rédaction n'en est du reste pas claire ; l'image du bateau se dégage mal.

---

(1) Voir par exemple Peri, *Bukkyō seiten*, dans *Melanges japonais*, 1906, p. 26-27.

(2) *T'ien ts'ouen chouo A-yu wang p'i yu king* 天尊說阿育王譬喻經, version anonyme des Tsin orientaux, TT. XXIV, 8, 65a-66b.

(3) Cet apologue se retrouve à la fin de l'*A-yu wang tchouan*, TT. XXIV, 10, 28b.

I. — *Collationnement des citations anciennes.*

Hiuan-ying	*Houei-lin*	*K'o-hong*	*Edition coréenne (A).*	*Editions chinoises (B).*
上卷	上卷	上卷	卷上	卷上
撓撈	*Id.*	托撈	扞撈 TT.XXIV,8,43	撓撈. *Ib.*, 52^a.
		仿佯	彷徉. 44^a	彷徉. *Ib.*
		陁㺐	陀獵. *Ib.*	*Id.* 52^b.
		蠕蝡	*Id.* — *Ib.*	*Id.* — *Ib.*
和覲	*Id.*	*Id.*	和戰. *Ib.*	想禪. *Ib.*
		頞波	*Id* — *Ib.*	*Id.* — *Ib.*
淅(經文作錫).	淅 *(Id)*	錫	揚. *Ib.*	折 *Ib.*
		匏剔	匏揚. *Ib.*	匏剔. *Ib.*
		狐狗	*Id.* — *Ib.*	*Id* — *Ib.*
		澡漱	*Id.* 44^b.	*Id.* 53^a.
雨埻(經文作準淮非字體)..	*Id.*	兩淮	*Id.* — *Ib.*	雨隼. *Ib.*
		百唯	百淮. *Ib.*	百準. *Ib.*
		泄坻	*Id.* — *Ib.*	*Id.* — *Ib.*
		剜鏤	*Id.* — *Ib.*	*Id.* — *Ib.*
		焜煌	*Id* — *Ib.*	*Id.* — *Ib.*
		高燥	*Id.* — *Ib.*	*Id.* — *Ib.*
		沾惱	*Id.* 45^a	*Id.* 53^b.
		野愁	*Id.* — *Ib.*	*Id.* — *Ib.*
		問訊	*Id.* — *Ib.*	*Id.* — *Ib.*
		頤頂	頤項. 45	頸項. 54^a
		跓脚	*Id.* — *Ib.*	*Id.* — *Ib.*
		喘息	*Id.* — *Ib.*	*Id.* — *Ib.*
		輞.轂.輨.輿	*Id.* — *Ib.*	*Id.* — *Ib.*
		儱戾	達戾. *Ib.*	*Id.* — *Ib.*
吹筎	*Id.*		*Id.* 46^a.	*Id.* 54^b.
		鍜金箭	*Id* — *Ib.*	鍜金箭. *Ib.*
		祖之(正作祖)..	覗之 (?). *Ib*	*Id.* (?). — *Ib.*
		苦惱(正作惱 ..	苦惱. *Ib.*	勤苦. 55^a.
穬麥(經文作獷)	*Id.*	穬麥	穬麥. *Ib.*	*Id.* — *Ib.*
		婬妷	*Id.* — 46^b.	貪婬. *Ib.*
		瞥眠	*Id.* — *Ib.*	睡眠. *Ib.*
		匳度	*Id.* — *Ib.*	濔渡. *Ib.*
		仰天	仰天. *Ib.*	*Id.* 55^b.
		基趾	*Id.* 16.	*Id.* — *Ib.*
		倡伎	*Id.* 16.	伎人. *Ib.*
欲躃	*Id.*	*Id*	欲倒. *Ib.*	*Id.* — *Ib.*

Hiuan-ying	*Houei-lin*	*K'o-hong*	*Edition coréenne (A)*	*Editions chinoises (B)*
連揲	*Id.*	*Id.*	*Id.* 47^{a}	連 繫. *Ib.*
		乳湩	*Id.* 47^{b}	*Id.* 56^{a}.
	盛箒	箒箄	*Id.* — *Ib.*	箒 56^{b}.
		耕(正作耕)	耕. *Ib.*	*Id.* — *Ib.*
下卷		下卷	卷下	卷中
儲偫	*Id.*	*Id.*	*Id.* 48^{a}	儲貯. 61^{a}.
		大蟒	*Id.* — *Ib.*	雌蟒. *Ib.*
		蛟龍	*Id.* — *Ib.*	雌蛟. *Ib.*
		魚鼈	*Id.* — *Ib.*	雌鼈. *Ib.*
		溪水	*Id.* 48^{b}	水. 61^{b}.
				卷下
		信他	*Id.* — *Ib.*	*Id.* — *Ib.*
		私他	*Id.* — *Ib.*	*Id.* — *Ib.*
博乂(經文作譃)	*Id.*	譃乂	博. 乂 *Ib*	詳 乂. *Ib.*
		施拔	*Id.* — *Ib*	*Id.* — *Ib.*
		火焱	炷. *Ib.*	*Id.* 62^{a}.
		九弓	*Id.* 49^{a}	九 矛 *Ib.*
		責蜀	負債. 50	債 局. 63^{a}
		掘塹	*Id* 50^{b}	*Id.* 63^{b}.
		阿荔	*Id.* — *Ib.*	*Id* — *Ib.*
		着鞘	*Id.* — *Ib.*	*Id.* — *Ib.*
圄無	圄無	掘無	*Id.* 51^{a}	杌 鍬. 64^{a}
		手兒	*Id.* — *Ib.*	*Id.* — *Ib.*
		劈荔	*Id.* — *Ib.*	薜 荔. *Ib.*
詳之	*Id.*	*Id.*	*Id.* — *Ib.*	平 斷 之. *Ib.*
		瞳子	瞳 子. 51^{b}	*Id.* — *Ib.*
刎口(經文作吻)	吻口	吻口	*Id.* — *Ib.*	開 口. *Ib.*
		金罏	*Id.* — *Ib.*	*Id.* 64^{b}
		這去	適 去. *Ib.*	*Id.* — *Ib.*
		王竊	*Id.* — *Ib.*	*Id.* — *Ib.*

II. — Approximation du nombre des caractères écrits sur chaque feuillet des exemplaires officiels du Canon à l'époque des T'ang.

	Ouvrages traduits par Hiuan-tsang (648-664).	Nanjô, *Catalogue*.	TT.	*Ta T'ang nei tien lou* (664).	*Tchong king mou lou* (666).	*Ta Tcheou k'an ting tchong king mou lou* (695).	*K'ai-yuan che kiao lou* (730).	*Tcheng-yuan sin ting che kiao mou lou* (800).	Nombre approximatif des caractères dans TT., divisé par celui des feuillets d'après les catalogues des T'ang.
1	瑜伽師地論, 100 k. . . .	n° 1170	XVIII, 1-5	92^{a} 1848 f.	4^{b} 1848 f.	61^{b} 1848 f.	k. 19, 48^{a} 1817 f.	k. 29, 98^{a} 1817 f.	854100 car. : 1848 = 460 : 1817 = 470
2	阿毘達磨雜集論, 16 k.	n° 1178	XVIII, 8	92^{a} 255 f.	4^{b} 255 f.	61^{b} 255 f.	k. 19, 48^{a} 255 f.	k. 29, 95^{a} 255 f.	12000 car. : 255 = 470
3	顯揚聖教論, 20 k. . . .	n° 1177	XVIII, 7	107^{b} 226 (var. 236) f. 52^{a} 326 f.	4^{b} 226 f.	23^{a} 326 f	k. 19, 48^{a} 337 f.	k. 29, 95^{a} 327 f.	164700 car. : 326 = 505 : 337 = 489
4	顯宗論, 40 k.	n° 1266	XXIII, 7	96^{a} 644 f.	7^{a} 644 f.	43^{a} 644 f.	k. 20, 52^{b} 614 f.	k. 30, 100^{a} 614 f.	315900 car. : 644 = 490 : 614 = 514
5	解深密經, 5 k.	n° 247	IV, 8	104^{a} 73 f.	12^{a} 73 f.	58^{a} 73 f	k. 19, 43^{a} 75 f.	k. 29, 88^{b} 75 f	34200 car. : 75 = 456 : 73 = 469
6	說無垢稱經, 6 k.	n° 149	IV, 7	88^{b} 97 f	12^{b} 91 f.	57^{b} 92 f.	k. 19, 42^{b} 97 f.	k. 29, 88^{a} 97 f.	43200 car. : 97 = 445 : 91 = 474
7	稱讚淨土佛攝受經, 1 k.	n° 199	II, 12	90^{b} 10 f.	13^{a} 10 f.	58^{a} 11 f.	k. 19, 43^{b} 10 f.	k. 29, 89^{a} 10 f.	4094 car. : 10 = 409 : 11 = 377
8	能斷金剛般若經, 1 k. .	n° 13	X, 9	91^{a} 19 f.	14^{a} 19 f.	57^{a} 18 f.	k. 19, 40^{b} 19 f.	k. 29, 86^{a} 19 f.	8310 car. : 19 = 432
9	辯中邊論, 2 k.	n° 1244	XVIII, 9	manque	14^{b} 42 f.	24 et 61^{a} nombre de f. pas indiqué.	k. 19, 48^{a} 39 f.	k. 29, 95^{b} 39 f.	18000 car. : 39 = 461 : 42 = 429
10	大乘成業論, 1 k.	n° 1221	XVIII, 9	92^{b} 17 f.	15^{a} 17 f.	60^{b} 17 f	k. 19, 48^{a} 17 f.	k. 29, 95^{b} 17 f.	7440 car. : 17 = 438
11	俱舍論, 30 k	n° 1267	XXII, 9-10	96^{a} 470 f.	16^{a} 470 f.	43^{a} 470 f.	k. 20, 52^{b} 465 f.	k. 30, 100^{a} 465 f.	243900 car. : 470 = 519
12	勝宗十句義論, 1 k. . .	n° 1255	XXIV, 10	manque	16^{b} 12 f.	manque.	k. 20, 74^{a} 11 f.	k. 3, 100^{b} 11 f.	4965 car. : 12 = 414 : 11 = 450
	Moyenne approximative : 9171 : 20 = 460								9171

VOCABULAIRE DE LA VERSION CHINOISE

Les termes correspondants de la version pâlie sont précédés du signe =.

A-keou 阿姤, aṅga (?), 109, n. 3.

A-li-san 阿荔散 (*A-li*, 169, n. 3) = Alasanda, 168, n. 2 ; cf. 30, n. 1.

A-lo-han 阿羅漢, arhat, 77, etc. (forme plus fréquente dans B ; cf. *lo-han*).

A-na-han 阿那含, anāgāmin, 89, 106.

Cha-kie 沙竭 (pour Chö-kie), 91, n. 2.

Cha-men 沙門, çramaṇa, 77, etc.

Cha-mi 沙彌, çrāmaṇera, 84.

Chan 善 = kusalā dhammā, 119 ; bodhyaṅga, 109, n. 3.

Chan che 善事 = kusalā dhammā, 104, n. 10.

Chan ngo 善惡 = saññā, 98, n. 1.

Chan ngo tche che 善惡之事 = dhammā, 176, n. 10.

Chan sin 善心 = kusalā dhammā, 119, n. 3, sq.

Che 識 = viññāna, 132, n. 3 ; = manas, 138, n. 4 ; manas, 135, n. 7.

Che 釋, Çakra, 89

Che king 世經, 92, n. 5.

Che ngo 嗜臥, styānamiddha, 105, n. 1.

Che-p'i-yi 施披夷, 153, n. 5.

Che wou so tseng ngai 適無所憎愛, upekṣā, 169, n. 5.

Chen 神 = viññāna, 176, n. 1, et (?) 131, n. 2 ; = manoviññāna, 140, n. 7 ; manas, 135, n. 3, et (?) 142, n. 3 ; cf. 114, n. 9, sq

Chen 身 = saṅkhārā, 98, n. 2, et 131, n. 3 ; kāya, 109, n. 3 (I, 1).

Chen che 神事 = viññāna (?), 177, n. 9.

Chen king 深經, 87, n. 1 (cf *Bukkyō daijiten*, p. 998).

Chen tchong ming 身中命 = abhantare jīva, 137, n. 2.

Chen tchong tche che 身中之事 = kāyasankhārā, 102, n. 3 (cf. 66, n. 6) ; cf *tche* 知.

Chen tong 神動 = viññāna (?), 139, n. 5.

Chen tsou nien 神足念, ṛddhipāda, 109, n. 3 ; cf. n. 1.

Cheou 受, dharmā, 123, n. 7.

Cheou-lo-sien 首羅先 (var. — *na* —, 1 那 1) = Sūrasena, 97, n. 4.

Chou 數 = saṅkhā, 141, n. 4.

Chou chou 書疏 = lekhā, 141, n. 4.

Chouei mien 睡眠, styānamiddha, 105, n. 1.

Chö-kie 舍竭 = Sāgala, 90, 91, n. 2, 96.

Chö-li-yue 舍黎曰 = Sāriputta, 121, n. 5.

Chö-wei 舍衛, Çrāvastī, 75.

Fa 法, dharma, 109, n. 3 (I, 4) ; dharmā, 135, n. 4.

Fan 梵, Brahmā, 89, n. 6, 96, 158, 167, n. 6, 168.

Fan so hing 梵所行 = brahmacarya, 158, n. 2.

Fang pien 方便, vyāyāma, 109, n. 3 (VII, 35) ; cf. 109, n. 2.

Fei 肥 = navanīta, 116, n. 4.

Fen pie 分別, vicaya, 169, n. 5.

Fou 福 = puñña, 172, n. 2 ; cf. 90, n. 3, etc.

Fou jen 夫人, 149, n. 2.

Fou tao 復道, 91, n. 5.

Fou yi wei chan 伏意爲善, praçrabdhi, 169, n. 5

Heng 恒, Gaṅgā, 153, n. 1.

Hi tch'eou 喜愁, somassa-domassa, 123, n. 3.

ERRATUM

P. 5, l. 24, *au lieu de* ngan (¹), *lire* ngan (¹).
P. 10, n. 2, l 5, *au lieu de* TKS, B, VII, 1, *lire* TKS, B, 乙, VII, 1.
P. 12, n. 1, *au lieu de* p. 00, *lire* p. 19, l. 16.
P. 17, n. 2, dern. l., *au lieu de* (14 b 11), *lire* (44 b 11).
P. 34, l. 29, *au lieu de* avādana, *lire* avadāna.
Ib., n. 2, *au lieu de* ch. V, *lire* ch. VI.
P. 58, n 5, *au lieu de* Kuverenena, *lire* Kuverena.
P. 39, n. 4, l. 3, *au lieu de* avec Indra, *lire* d'Indra.
P. 42, l. 4, *au lieu de* situées, *lire* situés.
P. 44, l. 8, *au lieu de* Kālidasa, *lire* Kālidāsa.
P. 48, n. 1, l. 5. *au lieu de* Mañjuçrīpariprccha-sūtra, *lire* Mañjuçrīpariprcchā-sūtra.
P. 54, n. 1, *au lieu de* TT. XIX, 11,14, *lire* TT. XIX, 11, 14ª.
P. 61, n., l. 34, *au lieu de* LXIV, *lire* LIV.
P. 67, n. 4, *au lieu de* connus, *lire* connues.
P. 73, n. 2, *au lieu de* Appendice V, *lire* Appendice IV.
P. 75, l. 8, *au lieu de* yeou-p'o-sai, *lire* yeou-p'o sö.
P. 84, n. 3, l. 2, *supprimer* Cf. infra, app. IV.
P. 87, n. 2, *ajouter à la fin de la ligne 1* Cf. Vinaya pāli, vol. I, p. 40-41.
P. 104, n. 7, *au lieu de* 點慧, *lire* 黠慧.
P. 107, n. 1, l. 9, *au lieu de* Tsin, *lire* Ts'in.
P. 118, n. 4, l. 2, *au lieu de* italiques, *lire* italique.
Ib., n. 6, l. 2, *au lieu de* périodique, *lire* périodiques.
P. 154, l. 16, *au lieu de* CX *lire* XC.
P. 172, l. 21, *au lieu de* pi-li, *lire* p'i-li
Ib., n. 5, l. 1 *au lieu de* 薜荔 pi-li, *lire* 薜荔 p'i-li.
Ib., ib., l. 7, *au lieu de* 劈, *lire* 荔.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

BIBLIOGRAPHIE

Indochine française.

NGUYỄN-VĂN-ĐIỀN. — *Lược khảo về bộ luật mới Bắc-kỳ, có phụ một bản pháp-luật danh-từ giải-nghĩa. Notions sommaires sur la justice indigène au Tonkin d'après les nouveaux Codes revisés mis en vigueur à dater du 1er janvier 1923, suivies d'un Lexique franco-sino-annamite*, par NGUYỄN-VĂN-ĐIỀN avec le concours de NGUYỄN-HỮU-TIẾN. — Hanoi, Kim-đức-giang, 1923, in-8°, VI-248-16 p.

L'ouvrage de M. Nguyễn-văn-Điền arrive tout à fait à propos pour aider, dans leur tâche nouvelle, les mandarins chargés d'appliquer des textes qui leur étaient, en général, peu familiers (1). Il ne sera pas moins bienvenu des annamitisants désireux de se familiariser avec la terminologie de la législation civile, commerciale et criminelle: ils trouveront à la fin du volume un choix judicieux d'expressions sino-annamites pour beaucoup de noms d'actes et de faits juridiques qu'on est souvent embarrassé de traduire. On pourra toujours dire qu'il n'y en a pas assez sur un mot donné, et trop sur un autre : de telles inégalités et de telles imprécisions sont inévitables dans l'état actuel de la langue technique annamite. Mais ces sortes de lexiques sont tellement utiles que nous devons rendre grâce à M. N.-v.-Đ. d'avoir entrepris de composer celui-ci : c'est beaucoup d'avoir fait le premier pas et d'avoir fourni à ceux qui viendront après lui une base et un premier cadre.

Voici un certain nombre d'observations et de corrections que nous prenons la liberté de proposer à l'auteur : P. 162, « bonnes mœurs » se dit *hạnh-kiểm* 行檢 et non *phong-hoá* 風化. — *Ib.*, à côté de la forme *tư pháp lí lịch* « casier judiciaire », il fallait citer les expressions plus usitées de *sổ phạm-nhân* et *phạm-nhân danh-bạ*. — P. 170 et 172, nous ne croyons pas qu'il soit nécessaire de traduire « recel » par *oa-tàng* 窩藏, et « tentative » par *tương hành vị toại* 將行未遂 : car rien n'empêche d'employer *chứa-chấp* (*tùng-phạm vì chứa-chấp* « complicité par recel ») et *việc chưa toại phạm*.

(1) On sait que le Tonkin a vu s'élaborer dès 1917 les codes d'organisation des juridictions annamites, de procédure civile et commerciale, de lois pénales et de procédure pénale (cf. [L. MARTY], *La codification tonkinoise* in *Revue indochinoise*, 1917 (II), p. 119), et qu'ils ont fait en 1922 l'objet d'une révision (cf. C. BRIFFAUT], *Révision des codes annamites applicables par les juridictions indigènes du Tonkin* in *Journal judiciaire de l'Indochine*, 1922-1924 (juillet), 2e partie, p. 197).

Quelques hésitations sont visibles dans le groupement des mots : un article unique aurait dû, ce nous semble, réunir sous la même rubrique : « complicité », « recel » (complicité par) et « instructions » (complicité par), etc. Enfin, on eût aimé à trouver la traduction de termes comme : *absolution*, *contumace*, *défaut*, etc.

Le résumé proprement dit des principes de la nouvelle législation a les qualités essentielles d'un livre de ce genre : clarté, simplicité, netteté. Il est, sauf quelques réserves, bien ordonné ; et si on y peut relever plusieurs omissions (par exemple celle de l'ordonnance royale du 7 juin 1923, créant un cadre de mandarins judiciaires), on n'en remarque aucune trop considérable, le but et le plan de l'auteur étant donnés. Les lois pénales, la procédure pénale et la procédure civile et commerciale ont été traitées avec des détails suffisants. Nous reprocherons seulement à cette partie de l'ouvrage de trop affecter la forme d'un recueil de faits, bien classés il est vrai, mais sans idées générales qui les relient. Tout élémentaire que soit et que veuille rester le manuel de M. N.-v.-Đ., l'auteur pouvait, en le maintenant à la portée des lecteurs pour lesquels il écrit, indiquer les rapprochements entre les divers passages du Code dit de Gia-long (1) et les lois nouvelles qui traitent du même sujet, ou mieux encore, retracer dans une introduction l'histoire de l'ancien Code en s'attachant à faire suivre le lent développement de ce monument de la justice annamite et les modifications successives qu'en eut à subir le texte avant d'arriver à sa forme définitive (2).

Nguyễn-văn-Tố.

Đỗ-đình-Nghiêm, Ngô-vi-Liễn et Phạm-văn-Thư. — *Địa-dư các tỉnh Bắc-kỳ, có phụ chú sự-tích các nơi danh-lam thắng-cảnh.* [Géographie des provinces du Tonkin, accompagnée de notes sur les sites célèbres et les lieux historiques.] — Hanoi, Kim-đức-giang, 1924, in-8o, VI-133 p., 28 cartes.

Ce manuel de géographie du Tonkin, œuvre de deux instituteurs et d'un commis de la Direction des Archives et des Bibliothèques, s'ouvre par un chapitre sur l'étendue, la population, l'orographie, l'hydrographie, le climat, la flore, la faune, l'industrie, le commerce, les voies de communication du Tonkin tout entier. Dans les chapitres suivants, les auteurs étudient successivement et par ordre alphabétique chaque province au point de vue du climat, du sol, des eaux, de la population, des produits naturels, de l'industrie et du commerce. C'est, en un mot, la géographie physique et économique ; la géographie historique est représentée par des notes sur « les sites célèbres et les lieux historiques », et l'ethnographie ne figure que pour la statistique sommaire des peuplades dites sauvages.

---

(1) P.-L.-F. Philastre. *Etudes sur le droit annamite et chinois. Le Code annamite.* Nouvelle traduction complète, 2e édition. Paris, Leroux, 1909.

(2) Cf. Đỗ-quang-Đĩnh. *Luật annam lược dả 398 điều.* Hanoi, Imprimerie tonkinoise, 1911. P.-J. Silvestre. *Considérations sur l'étude du droit annamite.* 2e édition. Saigon, Portail, 1923.

Il serait malaisé de définir avec précision le caractère de cet ouvrage: il est trop considérable pour être regardé comme un livre de vulgarisation; d'autre part, il suffit de regarder les notes et de voir la manière vague dont les auteurs renvoient aux sources pour s'apercevoir qu'ils font une rédaction d'histoire et de géographie plutôt qu'une œuvre de critique. Si, de plus, on entre dans l'examen des sources mêmes auxquelles ils ont puisé, on trouve matière à un reproche plus grave encore : ils connaissent mal la bibliographie de leur sujet. « A l'heure actuelle, lisons-nous p. 1, on ne trouve que quelques livres de géographie indochinoise rédigés en français; aucun ouvrage en annamite n'a été publié sur cette matière. » (*Hiện nay chỉ có mấy quyển địa-dư gồm cả Đông-Pháp viết bằng Pháp-văn mà thôi ; chưa có quyển nào viết bằng quốc-văn.*) Les auteurs ignorent le *Sách Đông-dương địa-dư sơ-học* (*Géographie élémentaire de l'Indochine*), par MM. Henri Russier et Henri Brenier, traduction annamite par M. Đỗ-Thận (1), le *Địa-dư sơ-học. Đông-dương Đại-Pháp* [Notions élémentaires de géographie. L'Indochine française], par M. Henri Russier, traduction annamite par M. Đỗ-Thận (2), et le *Bắc-kỳ địa-dư đại-lược* [Précis de géographie du Tonkin], par MM. C. Patris et J. Laurès (3). Ces oublis sont fort regrettables. MM. Đ.-đ.-N., N.-v.-L. et P.-v.-T. auraient trouvé dans ces ouvrages, — pour ne parler que des plus importants, — de précieuses indications ; en effet, la plupart de leurs informations leur ont été fournies par des livres qui ne sont pas sans valeur, mais qui sont devenus très insuffisants. D'où de nombreuses erreurs et omissions : p. 5, le nom du 1er Territoire militaire est Hải-ninh et non Mon-cay, ce dernier étant celui du chef-lieu ; — *ib.*, à la liste des villes, il convient d'ajouter Hải-dương, dont le centre urbain a été érigé en commune par l'arrêté du 12 décembre 1923, etc.

Enfin, on rencontre assez fréquemment dans l'ouvrage de MM. Đ.-đ.-N., N.-v.-L. et P.-v.-T. des expressions sino-annamites précédées ou suivies de leurs équivalents annamites : ce sont là des tournures insolites, d'une syntaxe surannée, qui parfois constituent des pléonasmes ; exemple, p. 1 : « *Địa-dư là một khoa học rất cần cho toàn-thể quốc-dân trong nước* », littéralement : « La géographie est une science indispensable à l'ensemble des membres d'une nation vivant dans un Etat. » (4)

Nguyễn-văn-Tố.

— Le *Bulletin des Amis du Vieux Huế* a publié (no de juillet-septembre 1923) une très intéressante monographie du tombeau de Gia-long par le P. Cadière,

---

(1) Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1909. (Bibliothèque franco-annamite publiée sous la direction de M. Henri Gourdon.)

(2) Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1914. (Nouvelle Bibliothèque des écoles publiée sous la direction de Henri Russier.)

(3) Hanoi, G. Taupin, 1914.

(4) Il ne faut pas confondre les tournures que nous critiquons ici avec les doublets sino-annamites servant à exprimer des nuances de sens, tels que (白 *bạch* = *trắng* « blanc » >) *trắng bạch* « très blanc », (亂 *loạn* = *rối* « sédition, révolution » >) *rối loạn* « confusion, anarchie ».

accompagnée d'une relation annamite des funérailles de l'empereur et d'une traduction du texte de la stèle funéraire rédigé par Minh-Mạng. L'article est en outre abondamment illustré d'aquarelles, de dessins et de plans d'une exécution parfaite.

Le nº suivant (octobre-décembre) contient un article de M. Jabouille, résident de Quảng-tri, donnant des renseignements d'une grande précision sur les massacres de chrétiens qui eurent lieu dans cette province en 1885. Ce travail très documenté présente toutefois un sérieux défaut : les sources n'y sont nulle part indiquées. Nous croyons que cette lacune sera comblée dans un appendice qui paraîtra prochainement.

Le même *Bulletin* a consacré un fascicule entier de 144 pages (janvier-mars 1924), illustré de 43 planches et 8 cartes ou plans, à un consciencieux travail du Dr Sallet sur les Montagnes de Marbre. L'auteur, qui possède une connaissance incomparable de la province du Quảng-nam, a recherché toutes les traditions relatives à ces célèbres grottes et en a donné une description complète, qui ne laisse rien à désirer. . . sinon une forme moins apprêtée.

Le fascicule suivant (avril-juin 1924) nous offre un intéressant article de M. Peyssonnaux sur les « optiques » relatives à l'ancienne Cochinchine. Les « optiques » ou « vues d'optiques » étaient des estampes coloriées qu'on regardait dans une boîte munie d'un verre grossissant et qu'on dénommait vulgairement « boîte de curiosité » ; elles furent en vogue à la fin du XVIIIe siècle et au commencement du XIXe. Celles que publie M. Peyssonnaux sont des vues de la Cochinchine qui n'ont, inutile de le dire, qu'un rapport très vague avec la réalité. Mais elles sont un témoignage curieux sur la façon dont on se représentait en France la Cochinchine à l'époque de Gia-long.

Dans le même fascicule, M. Sogny a retracé en termes excellents la noble figure de Nguyễn-hữu-Độ, kinh-lược du Tonkin († 1888), et le Dr Gaide a rappelé le souvenir des premiers médecins de la Légation et de la Résidence générale de Huế.

— Dans la *Revue de l'histoire des colonies françaises*, t. XVI (1923), p. 1-40, 177-248, un travail intitulé *L'Amiral Dupré et la conquête du Tonkin*, par M. Dutreb, met en relief le rôle de l'amiral dans les événements de 1873-1874. Peu de nouveau, sauf quelques pièces d'archives, dont la source exacte n'est d'ailleurs pas indiquée.

— M. Jean Brunhes a donné au *Journal de la marine marchande*, nos des 12 et 19 avril 1923, deux intéressants articles résumant ses observations sur les Stiengs et les Radê. Il note avec justesse chez ces tribus l'absence de totémisme et la persistance du vieux matriarcat et il rend en passant un hommage mérité à nos administrateurs, qui poursuivent généreusement la tâche ingrate de défendre, en les améliorant, ces petites sociétés primitives si mal adaptées à la lutte pour la vie.

— M. T. V. Holbé a publié dans la *Revue anthropologique* (juillet-août 1923 et janvier-février 1924) sous le titre : *Somatique extrême-orientale*, le résultat de longues observations sur les types ethniques qu'il a pu étudier en Extrême-orient : Annamites, Cambodgiens, Mường, Thai, Japonais, Malais, Javanais, Dayaks. Ce travail d'un anthropologue perspicace et expérimenté offre beaucoup de faits nouveaux et de nature à réformer bien des opinions courantes. Les photographies dont il est illustré sont fort instructives : on y voit des Chinois et des Annamites aux cheveux bouclés ou frisés, des crânes d'une extraordinaire variété, des yeux dont le caractère mongolique est extrêmement inégal, etc. La leçon qui ressort de l'excellent mémoire de M. Holbé, c'est qu'il faut se défier des formules trop absolues et des expériences trop rapides

Plusieurs soi-disant ethnographes voient leurs assertions réfutées par la simple production de photographies et le bref énoncé de constatations indiscutables. Ce petit mémoire, trop court à notre goût, mais riche d'idées et de faits, est une excellente contribution à l'anthropologie de l'Indochine.

Birmanie.

Report of the Superintendent, Archæological Survey, Burma, for the year ending 31st March 1923. — Rangoon, 1923. 47 p.

Epigraphia Birmanica. Vol. III, Pt. I. *Môn Inscriptions*, nos IX-XI, by C. O. Blagden. — Rangoon, 1923. 73 p.

Le Rapport sur le Service archéologique de Birmanie pour 1922-23 constate deux faits peu réjouissants. En premier lieu, il note qu'aucune fouille n'a pu être entreprise durant l'année et que cette interruption, causée par la situation financière, dure depuis huit ans. En second lieu, il avoue trop vaste le programme de publications qui figurait jusqu'ici dans les Rapports annuels et le réduit délibérément aux deux *items* dont l'achèvement peut être espéré dans le cours de l'année suivante. Il faut approuver pleinement cette sage résolution. Ce n'est pas pourtant sans quelque mélancolie qu'on assiste à ce Départ des Illusions. Les *items* congédiés étaient de vieilles connaissances ; ils revenaient tous les ans (quelques uns depuis une vingtaine d'années) ; on les saluait d'un sourire, sachant bien qu'on les reverrait longtemps encore. Leur brusque disparition trouble un peu nos habitudes. Les deux survivants sont : la monographie sur les plaques de terre cuite avec jātakas de Petleik Pagoda à Pagan, et un Guide au Palais de Mandalay. Parmi les ajournés, il en est un particulièrement important et dont nous souhaitons vivement le prochain retour : c'est l'Index des inscriptions et du Hman-nan-yazawin. Ce répertoire est appelé à rendre les plus grands services et nous renoncerions sans regret à plusieurs *guide-books* et à quelques *monographs* pour hâter sa publication. Mais il implique assurément un long travail et, comme l'observe justement le Rapport, « il faut noter que le *Superintendent* en Birmanie doit travailler seul, sans l'aide d'un *Assistant Superintendent*, comme dans les autres provinces de l'Inde ».

Malgré cette pénurie d'argent et de personnel, une excellente œuvre de conservation a été faite à Pagan et à Mandalay. D'intéressantes sculptures sur bois, l'une à Pagan, du XIe ou XIIe siècle, l'autre à Nyaung-u, du XIIIe, ont été l'objet de mesures de protection. En Arrakan, grâce à des souscriptions publiques et à l'aide du Gouvernement, une réparation complète a été exécutée à l'intéressante Shittaung Pagoda de Myohaung. Cette ville de Myohaung est d'ailleurs un site ancien dont l'exploration serait sans doute fructueuse : on y a trouvé récemment une stèle dont la face est sculptée d'une figure de Sūrya sur son char et dont le revers porte une inscription en caractères gupta du VIIe siècle environ. La photographie en est donnée dans le Rapport (Pl. I, fig. 1). Les deux autres sculptures figurées sur la même planche proviennent du temple Mahāmuni (Arrakan) signalé par Forchhammer en 1884 : l'une représente un Nāgarāja de forme humaine, l'autre un deva gardien de porte. Elles paraissent remonter, comme le Sūrya, à la fin des Guptas

Deux tablettes de pierre d'origine indienne ont été trouvées à Pagan ; elles représentent au centre le Buddha sous l'arbre de la Bodhi, faisant le geste d'attester la terre ; à ses côtés sont debout deux bodhisattvas. Au-dessus de sa tête est représenté le Nirvāṇa, à droite et à gauche, six autres scènes de la vie du Maître : la naissance, le premier sermon, la soumission de l'éléphant Nālagiri, la descente du ciel des Trayastriṃças, le grand miracle de Çrāvastī et l'offrande du singe.

M. Duroiselle a incorporé dans son Rapport deux de ces petites dissertations érudites qui sont de tradition dans les Rapports du Survey birman et qui ne contribuent pas peu à rendre la lecture de ces documents attachante et instructive. L'une est une liste, avec un savant commentaire, des principaux noms indiens donnés aux villes de la Birmanie ; l'autre est une note sur quatre saints populaires dans ce pays.

Parmi les noms géographiques relevés dans la liste susdite figure celui de *Kamboja*, appliqué à tout ou partie des Etats Shans. M. Duroiselle considère comme probable que c'est notre Cambodge qui a fourni ce toponyme. Je ne partage pas cet avis. Il faut remarquer que le nom authentique du Cambodge n'est pas Kamboja, mais Kambuja ; la forme Kamboja a été popularisée dans le monde bouddhique par le Mahāvaṃsa, qui a lui-même subi l'influence de la géographie classique de l'Inde : celle ci place les Kambojas à l'extrême Nord-Ouest de la péninsule indienne. Il est naturel que les Birmans aient par analogie attribué ce nom à un pays situé au Nord-Ouest de la péninsule indochinoise, comme ils ont donné, pour la même raison, celui de Gandhāra au Yunnan. Il serait moins explicable qu'ils eussent choisi pour cet emploi le nom d'un royaume méridional, que rien ne désignait spécialement à leurs préférences.

Les saints sur lesquels M. Duroiselle nous fournit quelques notes curieuses sont les theras Upagupta, Sīvali, Aṅgulimāla et Piṇḍola. Upagupta accorde le beau temps ; Sīvali procure le succès et le bonheur ; Aṅgulimāla facilite les accouchements ; Piṇḍola, un peu oublié aujourd'hui, fut jadis honoré comme un grand guérisseur.

Upagupta appartient surtout au « bouddhisme du Nord ». On a cru jadis qu'aucun texte pāli ne le mentionnait. M. Duroiselle a le premier attiré l'attention sur une version de sa légende qui se trouve dans la *Lokapaññatti* (*BEFEO*, IV, 414). Il ajoute aujourd'hui qu'elle se trouve également dans les *ṭīkās* du Mahāvaṃsa et du Cūḷavaṃsa [1]. Mais la popularité d'Upagupta en Birmanie n'est point due sans doute à ces obcurs commentaires et il faut admettre une influence du Nord de l'Inde. M. Duroiselle suppose que l'intermédiaire en a été le Mahāyāna : je croirais plutôt à celle du Sarvāstivāda.

* * *

Une des plus utiles publications du Service archéologique de Birmanie, et qui par bonheur reste au programme, est l'*Epigraphia birmanica*. Le dernier fascicule paru contient trois inscriptions mônes éditées par M. Blagden, deux très courtes et une immense. Celle-ci qui, d'après les calculs de M. Sewell, daterait de 1101-1102, est

---

[1] Il y est fait aussi allusion dans un exemple de la Grammaire de Kaccāyana : « Upaguttena Māro baddho » (Report, p. 24, note 5).

gravée sur 6 stèles et devait contenir primitivement plus de 1.000 lignes ; bien qu'il n'en subsiste que la moitié environ, ce qui reste constitue encore le plus long document connu. Ces pierres proviennent de Pagan et sont conservées dans le Musée local. Le reste a pour objet les cérémonies observées dans la construction d'un palais. M. Blagden en a établi et traduit le texte avec le soin scrupuleux et la haute expérience dont témoignent toutes ses recherches sur l'épigraphie mône.

Un post-scriptum informe le lecteur que le n° XI clôt la liste des documents classés comme « Early Môn inscriptions ». Il n'existe, en dehors de cette série, qu'un petit nombre d'inscriptions inédites découvertes au Siam, qui semblent appartenir à la même époque et même, dans un cas au moins, à une date plus ancienne. Il serait à désirer que la publication en fût faite sans retard et que, tous les textes connus étant ainsi édités, M. Blagden pût conclure sa tâche par une étude critique sur le lexique et la grammaire du môn ancien, qui serait le digne couronnement de son splendide travail.

L. Finot.

Siam.

Recueil des inscriptions du Siam. Première partie : *Inscriptions de Sukhodaya*, éditées et traduites par G. Cœdès. — Bangkok, 1924, in-4°, 167 + 177 p. (Bibliothèque Nationale Vajirañāṇa, Service archéologique.)

Grâces soient rendues à l'excellente coutume siamoise qui consiste à marquer par de bons livres, comme par autant de pierres milliaires, les étapes de la vie ! Nous lui devons aujourd'hui une publication du plus haut intérêt pour l'histoire du Siam. Le vice-roi des provinces du Nord-Ouest, Phya Rajanakul, ayant accompli son quatrième cycle, c'est-à-dire sa quarante-huitième année, a célébré cet anniversaire en prenant à sa charge les frais du beau volume que nous avons sous les yeux et qui contient le recueil des inscriptions de Sukhodaya, éditées et traduites par M. G. Cœdès. C'est en même temps une des premières manifestations du jeune Service archéologique du Siam, et elle est du meilleur augure pour l'avenir.

Le volume est rédigé en deux langues : en siamois et en français. Ce bilinguisme concilie le droit légitime du Siam à l'emploi de sa langue nationale dans une publication officielle, et l'intérêt des travailleurs européens, pour qui un ouvrage écrit exclusivement en siamois fût resté à peu près lettre morte. Quant au choix du français, il était justifié non seulement par la nationalité de l'auteur, mais encore parce que l'œuvre accomplie jusqu'ici en matière d'épigraphie siamoise est due presque entièrement à des savants ou à des explorateurs français : Aymonier, Pavie, Schmitt, Fournereau, Barth, Lunet de Lajonquière, enfin, *last not least*, M. Cœdès lui-même. Il est permis de le constater, sans oublier les précieuses contributions de Bastian, de C. Bradley et du Ct Seidenfaden.

Dans son Introduction, M. Cœdès nous apprend qu'on a relevé jusqu'ici au Siam 210 inscriptions, dont il donne une liste complète par ordre géographique. Ces documents peuvent se classer en 7 groupes.

1. Inscriptions du royaume de Dvāravatī ([1]), originaires de Lopburi et de Ratburi. Epoque : VIe-VIIIe siècles. Langue : pāli et môn.

2. Inscriptions du royaume de Çrīvijaya, originaires de la Péninsule malaise. Epoque : VIIIe-XIIe siècles. Langue : sanskrit et khmèr.

3. Inscriptions cambodgiennes, dans les provinces de l'Est et du Nord-Est. Epoque : VIe-XIIIe siècles. Langue : sanskrit et khmèr.

4. Inscriptions du royaume de Haripuñjaya (Lampun.) Epoque : XIIe-XIIIe siècles. Langue : pāli et môn.

5. Inscriptions du royaume de Sukhodaya. Epoque : XIIIe-XVIe siècles. Langue : pāli et siamois.

6. Inscriptions du royaume de Yonaka (Nord-Ouest). XIVe-XVIe siècles. Pāli et thai.

7. Inscriptions des dynasties d'Ayudhyā et de Bangkok, postérieures au XIVe siècle. Pāli et siamois.

M. Cœdès se propose de publier la totalité de ces inscriptions : le premier volume est consacré au cinquième groupe, celui de Sukhodaya. C'est avec raison qu'on a placé cette série en tête du *Corpus*, car elle renferme les documents les plus importants qui existent sur les origines de la monarchie siamoise. S'ils apportent peu de grands faits nouveaux, c'est seulement parce qu'ils ont déjà été utilisés par M. Cœdès lui-même dans un mémoire qui est un chef-d'œuvre d'habileté paléographique, de critique et d'érudition, et qui a jeté une lumière toute nouvelle sur la période obscure au cours de laquelle les Thai ont arraché leur autonomie à l'empire khmèr ([2]).

Voici, brièvement résumée, l'histoire de cette première dynastie.

Vers le milieu du XIIIe siècle, Sukhodaya était sous les ordres d'un gouverneur cambodgien portant le titre de Khloñ Lāṃpañ. Il fut attaqué par deux seigneurs thai. L'un, Phā Mưañ, chef du Mưañ Rat, était en faveur auprès du roi du Cambodge (Mưañ Srī Sodharapura), qui lui avait conféré le titre de Kamrateñ añ Çrī Indrapatīndrāditya, et il avait épousé une princesse khmère. L'autre, Bāñ Klañ Thao, était chef de Mưañ Bāñ Yāñ. Les deux chefs ayant réussi à prendre Sukhodaya, Phā Mưañ céda cette conquête commune à son allié : il lui conféra l'*abhiṣeka* et lui transmit son propre titre de Çrī Indrapatīndrāditya, ou sous une forme abrégée Çrī Indrāditya. Ce fut le premier souverain indépendant de Sukhodaya, celui qui est connu dans la tradition des Thai sous le nom de Phrā Ruañ. Il eut pour successeurs ses deux fils Bāñ Mưañ et Rāma Khaṃhèñ. Ce dernier, bien connu par sa célèbre inscription, régnait en 1283-1292 A. D. Après Rāma Khaṃhèñ vinrent Lœthai et Lưthai. Celui-

---

([1]) Le royaume de Dvāravatī est mentionné au VIIe siècle par Hiuan-tsang et Yi-tsing entre la Birmanie et le Cambodge ; il tirait son nom d'une ville qui devait être située dans la région de Suphan ou de Phrā Pathom. On lui attribue avec vraisemblance les antiquités de style gupta trouvées dans le Siam méridional et analogues à celles qui, au Cambodge, précèdent l'art khmèr proprement dit.

([2]) G. Cœdès. *Documents sur la dynastie de Sukhodaya*. BEFEO, XVII, II. Cf. du même : *Les origines de la dynastie de Sukhodaya*. JA, 1920 (1), 233, et Journ. Siam Soc., XIV (1), 1921.

ci (Dharmarāja I), d'abord vice-roi de Sajjanālaya, monta sur le trône de Sukhodaya à la mort de son père (1347) : il est l'auteur du *Traiphum*, traité de cosmologie bouddhique ; il régnait encore en 1362. Après la fondation d'Ayudhyā (1350), Sukhodaya commença à décliner et les rois suivants tombèrent peu à peu au rang de gouverneurs de province. Le dernier est nommé dans une inscription de 1500 A. D.

Les documents publiés ici sont au nombre de 15. Ils s'échelonnent chronologiquement entre 1292 A. D. et c. 1530, soit sur une période de 240 ans environ.

Toutes ces inscriptions sont maintenant entrées à la Bibliothèque Vajirañāṇa, sauf deux : le Phrā Bat de Vat Bovoranivet (n° XII) et le Çiva inscrit (n° XIII) conservé au Musée du Vang-Na.

Quant à leur provenance, elles forment trois groupes : douze sont originaires de la ville ou des environs de Sukhodaya, deux de Kamphèn Phet et une de Pak Nam Pho.

En tête du groupe de Sukhodaya vient la belle et savoureuse inscription de Rāma Khaṃhèn, sur laquelle s'est exercée l'ingéniosité de plusieurs savants : Bastian, Schmitt, Bradley, et dont M. Cœdès a eu le mérite de dissiper les dernières obscurités (*Notes critiques sur l'inscription de Rāma Khamheng*, JSS., XII, 1, 1918). Elle fut trouvée au centre de la ville sur l'emplacement de l'ancien palais (Nơn prasat) et rapportée à Bangkok en 1833 par le prince Moṅkut, en même temps que le fameux trône de pierre appelé Manāṅṣīlāpātra, (pour *Manaḥçilāpattra*), qui se trouve aujourd'hui dans la salle du trône.

La 2e stèle ([1]) a été trouvée en 1887 au Vat Sri Jum de Sukhodaya, dans le corridor où se trouve la série des Jātakas gravés sur pierre qui sont publiés dans le *Siam ancien* de Fournereau (t. II). Mais il est plus probable que son emplacement primitif était auprès du Phrā Mahathat, dont la glorification est le principal objet de l'inscription. Cette supposition de M. Cœdès s'appuie sur un autre fait : sur la face 2, l. 39 de la stèle, il est dit que les cetiyas entourant le Mahathat étaient décorés des cinq cents jātakas sculptés sur pierre ; or la seule série (fort incomplète d'ailleurs) de jātakas qu'on ait trouvée à Sukhodaya est celle qui se cache dans l'obscur corridor de Vat Sri Jum. On peut donc supposer que la stèle et les jātakas, primitivement à Vat Mahathat, furent, pour les soustraire à quelque danger, transportés et cachés à Vat Sri Jum.

La stèle n° III, dite de Nagara Jum, n'est pas originaire du Vat Sri Jum de Sukhodaya, comme l'a cru Fournereau. Le prince Damrong en a déterminé l'emplacement primitif, et par suite celui de la ville de Jum elle-même, sur la rive droite du Mè Phing, en face et un peu en amont de Kamphèn Phet.

Les stèles IV-VII forment un groupe qu'on pourrait appeler le groupe du Bois des Manguiers, car elles se trouvaient toutes les quatre dans ce Bois, planté par Rāma Khamhèn à l'Ouest de Sukhodaya. La stèle IV, rédigée en khmèr, émane du roi Lưthai ou Dharmarāja I et commémore l'installation en ce lieu d'un saint religieux (Mahāsāmi) venu de Ceylan ; le roi rappelle en même temps qu'il a érigé les statues

(1) C'est celle qui raconte le prise de Sukhodaya et la fondation de la dynastie par Indrāditya : elle a été publiée pour la première fois par M. Cœdès, JA, 1920 (1), p. 233 et JSS., XIV (1), 1921.

de Maheçvara et de Viṣṇu dans un temple brahmanique (devâlaya-mahākṣetra) qui s'élevait dans ce même Bois des Manguiers (Préi svày). La stèle fut transportée plus tard à l'intérieur de la ville, dans l'enceinte du palais, où elle a été trouvée, avec celle de Râma Khaṃhèṅ, en 1833.

La stèle V est une réplique siamoise du texte khmèr : primitivement érigée au Bois des Manguiers, elle fut découverte en 1907 à Vat Mai, au Nord de Sukhodaya.

La stèle VI est un éloge en pāli du roi Dharmarāja I, composé par le Mahāsāmi dont il est question dans les deux inscriptions précédentes. C'est aussi le panégyrique du même roi qui fait l'objet du n° VII. Ces deux inscriptions, certainement originaires du Bois des Manguiers, ont été envoyées à Bangkok en 1909 et 1915, sans que (chose assez singulière) on sache exactement où elles furent trouvées.

La stèle VIII, découverte par le roi actuel au cours de son voyage archéologique de 1908, provient du Khao Phrā Bat Yai, à l'Ouest de Sukhodaya, appelé dans l'inscription Sumanakūṭaparvata. Il y avait là un Buddhapāda installé par Dharmarāja I en 1359 A. D. L'inscription commémore un pèlerinage qu'y fit son fils Dharmarāja II vers 1370. On y trouve une énumération intéressante des frontières de Sukhodaya, avec une énumération des rois voisins, parmi lesquels Fa Ñom, roi de Luang Prabang (1353-1374).

Sous le n° IX sont classées 3 stèles, qui contiennent des portions d'une même inscription, encore incomplète. Il résulte du texte qu'elles se trouvaient primitivement au Vat Pa Tèṅ, qu'on peut identifier soit au monastère des Araññikas, dans le faubourg Ouest de la capitale, soit au Vat Pa Tèṅ qui se trouve à mi-chemin entre Sukhodaya et Sajjanâlaya. Cette inscription, qui traite d'affaires ecclésiastiques, fut gravée un peu après 1406 A. D. ; elle offre cette particularité d'être en langue thai, mais en écriture khmère.

Ces neuf inscriptions sont les plus importantes du recueil ; les autres n'offrent qu'un intérêt secondaire.

Il est superflu de louer le soin avec lequel le texte a été transcrit et la sûreté de l'interprétation : il reste bien peu de difficultés qui aient résisté à la pénétration du savant éditeur et ce *Corpus* des inscriptions de Sukhodaya peut être considéré comme à peu près définitif. Les seules améliorations que nous nous permettons de suggérer à M. Cœdès pour les fascicules suivants consisteraient, d'une part, à donner des facsimilés moins réduits (celui de l'inscription II par exemple est positivement illisible) ; d'autre part à indiquer, de place en place, dans la traduction, le chiffre des lignes du texte original : sans ces points de repère, il est très laborieux de se reporter de l'une à l'autre.

Sauf ces petits détails, l'ouvrage est parfait et constitue une excellente et très utile contribution aux sources de l'histoire du Siam.

L. Finot.

— Les derniers numéros du *Journal of the Siam Society* contiennent divers articles qui méritent d'être signalés.

Dans le vol. XV, Pt. 1, Mr. C. A. Seymur Sewell a donné une intéressante notice sur d'anciens canons siamois. Un premier groupe comprend quatre pièces qui se

trouvent au Musée de Madras : elles avaient été prises par les Birmans à Ayudhya en 1766 et par les Anglais à Mandalay en 1885. Trois de ces canons sont de fabrication hollandaise et portent la date de 1602, l'année même où la Compagnie hollandaise des Indes orientales établit une factorerie à Pattani ; le dernier fut fondu au Siam en 1728.

Une seconde série se compose d'une soixantaine de canons rangés devant le Ministère de la guerre, à Bangkok. On y remarque particulièrement 8 canons fondus par J. Berenger, de Douai, en 1767 et 1768, et trois autres d'origine annamite : deux de ceux-ci sont l'œuvre d'un fondeur portugais, João da Crus ou Jean de la Croix, qui les exécuta à Thọ-đức (Huế) en 1667 et 1670 ; le troisième, qui porte l'inscription : « Pour soumettre la contrée de l'Ouest » et la date de 1753, fut probablement fondu par les Trịnh pour combattre le rebelle Lê Duy-Mật réfugié au Tran-ninh. Deux autres proviennent de la fonderie de Pattani (sur laquelle cf. *Journal of the Siam Society*, XV, p. 103).

Nous pouvons signaler à M. Sewell la présence au Musée d'artillerie des Invalides, à Paris, de quelques canons en bronze portant des inscriptions siamoises en argent incrusté : ils furent probablement pris en 1861-2 sur les Annamites, qui eux-mêmes les avaient conquis sur les Siamois. (V. *Bull. de la Comm. Arch. de l'Indochine*, 1913, p. XVI).

M. Sewell termine son article par quelques remarques sur l'origine de l'emploi des armes à feu au Siam : il fait remonter cet usage à la seconde moitié du XIVe siècle. A l'appui de cette opinion il cite deux mentions d'armes à feu dans le *Kot mandirapāla*, règlement promulgué en 1358 A. D. ; deux passages des Annales d'Ayudhya, suivant lesquels le roi Ramesuen aurait utilisé l'artillerie dans ses campagnes de 1384-1385, enfin un édit du roi Trailokanātha, de 1454 A. D., qui parle de canonniers européens. Ces Européens seraient naturellement venus de Chine.

La 2e partie du même volume XV (p. 66-77) contient une intéressante note du major Seidenfaden sur la vieille ville de Lopburi. L'auteur donne d'abord un résumé de son histoire. D'après la tradition, elle aurait été fondée au Ve siècle sous le nom de Lavo (cambodgien : Lvo). Cette date n'a rien d'invraisemblable, car on y a trouvé un pilier de pierre portant une inscription en caractères du VIe-VIIe siècle. Le texte n'a pu encore être expliqué, sauf quelques mots môn : M. S. conjecture qu'il est écrit dans la langue des Lawā, qui furent les premiers habitants de Lopburi et de toute la vallée du Ménam. Les Lawā furent d'abord colonisés par les Indiens, ensuite conquis par le Founan, puis par le Cambodge, enfin par les Thai. En 654 A. D., un roi de Lavo aurait envoyé sa fille Nang Cham Devī gouverner Haribhunjai (Lampūn). Vers 1000 A. D., le roi Chand Joti donna à la ville le nom de Lopburi. A la mort de ce roi, qui avait dû se reconnaître vassal du roi birman Anuruddha, il y eut trois principaux Etats thai : Lampūn, Sukhodaya et Lopburi. Les deux derniers, d'abord vassaux du Cambodge, se rendirent indépendants vers 1256-1257. Lopburi fut conquis par Phraya Utong peu avant qu'il fît d'Ayudhya sa capitale, en 1350 A. D. En 1657, cette ville devint la résidence d'été de Phră Narai. Elle fut en 1688 le théâtre de la révolution fomentée par Phetrāja et fut dès lors abandonnée jusqu'au règne de Maha Mongkut qui la restaura pour en faire sa résidence d'été.

M. Seidenfaden a fait suivre cet historique d'une description des principaux monuments de Lopburi, accompagnée d'excellentes photographies : la plupart de ces

édifices sont d'origine nettement khmère, comme le Devasathan (*IK.*, 465), front de trois prâsâts dont l'un paraît avoir conservé sa terminaison supérieure si souvent perdue au Cambodge, et le Prang Sam Yot (*IK.*, 466), le joyau de Lopburi, autre front de trois tours, mais unies par de courtes galeries remplies de tout un panthéon bouddhique.

Deux autres monuments, comme le *prang* du Vat Mahathat [1], auquel une salle importante est accolée en avant comme au Pr. Thommanom d'Aṅkor, et celui du Vat Nakhon Kosa (*IK.*, 468), semblent montrer dans le premier par une certaine sécheresse de plan et dans le second par une interprétation particulière des motifs khmèrs, une forte influence thai.

Diverses constructions de la curieuse époque de Constance Phaulcon complètent cette note.

Dans le t. XVI, Pt. 1, signalons un article de M. W. A. Graham sur la poterie au Siam (p. 1-27), où se trouvent de bonnes représentations d'un remarquable vase khmèr ancien, de terres cuites usuelles de Xieng Mai et de la région d'Ayudhya, et de porcelaines de Savankhalok ; une description des rites funéraires chez les Môns, par M. P. Halliday (p. 28-35) ; une note de M. Cœdès (p. 36-38) sur une statuette de bronze représentant une princesse vêtue d'une veste croisée sur la poitrine, la tête ceinte d'un diadème et les cheveux roulés en deux petits chignons ronds : le *Koṭ Mandirapāla*, permet d'y reconnaître une petite-fille du roi, en même temps que l'image éclaire l'interprétation de ce premier texte. Le fascicule se termine par une notice de M. E. J. Walton sur les Yang Kalɤ ou Karens blancs.

Le tome XVII, Pt. 1, contient (p. 1-19) un article du major Seidenfaden sur une excursion à Phimai qui, sans ajouter beaucoup à l'excellente description de M. L. de Lajonquière (*IK.*, II. p. 278-298), nous fournit une série de bonnes photographies. On y trouve aussi l'interprétation des linteaux de la tour principale par M. Cœdès. Celui de la porte E. est particulièrement difficile à expliquer. Il représente « un dieu à 8 bras et 3 (ou 4) faces, dansant sur deux cadavres étendus sur une peau d'éléphant ». M. Cœdès incline à y reconnaître Trailokyavijaya, cité dans une inscription du lieu, et auquel s'appliquent tous les détails de la sculpture, sauf un élément, à vrai dire fort important : la peau d'éléphant.

Notons que nous retrouvons encore dans ce monument le remblai postérieur des cours, comme dans tant d'autres temples khmèrs et notamment à Vat Nokor [2].

Dans les parties 2 et 3 du même volume on trouvera d'intéressantes notices sur les Karen rouges, les Lawā (note additionnelle par E. Seidenfaden), les Méo blancs, enfin de Nouvelles notes critiques sur l'inscription de Rāma Khamheng, où M. Cœdès a achevé d'élucider ce document fondamental de l'histoire des Thai.

---

(1) Il est désigné dans le texte, p. 71, sous le nom Na Phra Dhatu. Nous ne le retrouvons pas dans l'*IK.*, II. Il est regrettable, d'ailleurs, que M. Seidenfaden n'ait pas cru utile d'établir le rapport entre les monuments qu'il décrit et ceux que vit M. de Lajonquière. L'œuvre excellente de ce dernier mérite de prendre la valeur d'un répertoire nécessaire pour tous les monuments khmèrs, aussi bien au Siam qu'au Cambodge, et il est utile d'y signaler les divergences toujours possibles. D'autres, décrits par M. de Lajonquière, ne semblent pas mentionnés ici.

(2) Cf. H. Parmentier, *Vat Nokor*, BEFEO, XVI, IV, p. 2.

Inde.

Hinduism and Buddhism, an historical sketch, by Sir Charles ELIOT. — London, 1921, 3 vol. 345, 322 et 513 p.

L'hindouisme et le bouddhisme sont deux grands mouvements religieux qui présentent ce caractère commun d'avoir franchi les limites de leur pays d'origine pour discipliner des races étrangères. Mais leur destin a été tout différent. L'hindouisme est encore florissant sur le sol de l'Inde, tandis que le bouddhisme en a depuis longtemps disparu. Au dehors, le rapport est inverse. Associé à son rival dans la conquête de la péninsule indochinoise et de l'Insulinde, l'hindouisme lui a cédé la place dans le premier de ces pays, tandis que, dans le second, il succombait avec lui devant l'islamisme, exception faite de la petite île de Bali où s'est miraculeusement conservé un débris de l'Inde brahmanique. Au delà de l'Inde transgangétique, le bouddhisme a régné sans partage : il a gagné l'Asie Centrale, la Chine, le Japon, le Tibet ; il est devenu et il reste la grande religion de l'Extrême-Orient. Le principal intérêt qu'offre l'étude de ce vaste ensemble d'idées et de sentiments, ce sont les transformations qu'il a subies au contact de races hétérogènes et de sociétés organisées sur des plans différents ; et c'est précisément ce qu'on avait, jusqu'à présent, le plus de peine à saisir. Chaque spécialiste avait son domaine particulier : l'un étudiait le bouddhisme dans l'Inde, un autre en Chine, un troisième au Japon. S'ils ne cachaient pas la forêt, ces cantons forestiers n'en faisaient qu'imparfaitement sentir l'unité profonde. Voici enfin venir un historien qui a placé son observatoire assez haut pour nous montrer l'immense forêt indienne avec ses clairières d'arbres morts et ses frondaisons verdoyantes, depuis la vallée du Gange, son glorieux berceau, jusqu'aux grandes îles et aux rivages du Pacifique, aux plateaux du Tibet et aux sables de l'Asie Centrale. Ce tableau, Sir Charles Eliot l'a tracé d'une main sûre, parce qu'il ne s'est pas confiné dans son cabinet pour étudier les textes et lire les bons auteurs. C'est un grand voyageur, qui a visité la plupart des pays dont il parle. Rien ne vaut la vision des réalités pour vérifier les idées et assurer le jugement. C'est ainsi qu'après avoir constaté que la littérature des Jainas est « ennuyeuse de style et rarement élevée de sentiment », qu'elle présente « une aride extravagance », etc., l'auteur ajoute immédiatement : « L'observation du jainisme tel qu'il existe aujourd'hui produit une impression toute différente. Les Jains sont bien posés, industrieux et pratiques ; leurs écoles et leurs établissements religieux sont bien conduits .. ; ils mènent une vie saine et sérieuse, n'appliquant guère et certainement n'affectant pas les extravagances de torture volontaire qu'ils recommandent en théorie » (I, 118). Ici l'observateur a nettement rectifié l'impression du lecteur.

Au Bengale, sur une colline voisine de Gayā où, suivant la tradition, Çākyamuni adressa aux Jaṭilas convertis le célèbre sermon intitulé Ādittapariyāya, le voyageur vit par une belle nuit, s'allumer des feux de brousse sur les hauteurs environnantes et il reconnut aussitôt le thème dont s'était inspiré le Maître : « Tout brûle, ô religieux.. » (I, 146).

Dans le Sud de l'Inde, Sir Charles a visité Kaladi, où naquit Çaṃkara, et ranimé cette pâle figure en la replaçant dans le cadre charmant de son village natal : « Kaladi occupe une position salubre à quelque hauteur au-dessus du niveau de la mer..

Les cocotiers et les temples surmontés de tours qui marquent maints paysages de l'Inde du Sud, sont absents ici et les champs de riz alternent avec une brousse de plantes fleuries, parsemée de bosquets de bambous. Une large rivière coupéede bancs de sable serpente à travers le district, et près des villages sont souvent de belles avenues de grands arbres » (II, 207). Après cette description, il est facile d'imaginer l'austère docteur du Vedânta promenant sa méditation à l'ombre de ces grands arbres ou parmi ces buissons de fleurs sauvages.

Le voyage a encore un avantage, qui est de fournir l'occasion d'utiles comparaisons. Il n'en manque pas dans le livre de Sir Charles Eliot ; par exemple, ses remarques sur les temple du district de Bijapour comparés à ceux du Cambodge sont pour nous d'un haut intérêt (III, 106) : «En visitant Badami, Paṭṭadkal et Aihole en 1912, j'ai noté les ressemblances suivantes entre les temples de ce district et ceux du Cambodge : (*a*) Les figures principales sont Harihara, Vāmana et Nṛisiṃha. A Paṭṭadkal, comme à Angkor Vat, les reliefs sur le mur du temple représentent le Barattement de la mer et des scènes du *Rāmāyaṇa* ; (*b*) De gros blocs de pierre étaient employés pour la construction et, une fois mis en place, étaient sculptés *in situ*, comme le montre le travail inachevé par endroits ; (*c*) Des médaillons contenant des figures sont fréquents ; (*d*) Le schema architectural n'est pas le même que dans les temples dravidiens, c'est-à-dire plus grand extérieurement et se rapetissant à mesure qu'on avance vers l'intérieur. Il y a généralement une tour centrale rattachée à un hall ; (*e*) Les temples sont souvent élevés sur un soubassement ; (*f*) Les mukhaliṅgas et les koças sont encore employés dans le culte ; (*g*) Il y a des vérandas ressemblant à celles d'Angkor Vat. Elles ont des toits de pierre en pente, des sculptures en relief sur le mur intérieur et une série de fenêtres dans le mur extérieur ; (*h*) Les portes des sanctuaires du Liṅga ont une ornementation serpentine et sont très semblables à celles du Bayon ; (*i*) Un gentleman indigène m'a dit avoir vu dans le voisinage des temples à cinq tours, mais je ne les ai pas vus moi-même. »

Ayant beaucoup vu, Sir Charles Eliot incline à l'indulgence et même à la sympathie. Il est moins pressé de condamner que désireux de comprendre. Si quelque chose déplaît ou répugne à son sentiment de gentleman sain et cultivé, il le dit franchement, mais sans ombre de puritanisme. Parlant du culte de Kâlî, « je dois avouer, dit-il, que je ne puis sympathiser complètement avec cette dévotion, même quand elle est chantée dans les hymnes de Râma Prasâd, mais il est clair qu'il la rend tolérable. Il fait sentir aux sceptiques mêmes qu'il a réellement vu Dieu sous cet étrange déguisement » (II, 288).

Décrire en moins de 1200 pages des faits dispersés sur deux millénaires et dans une immense aire géographique, dont les sources sont souvent douteuses et la chronologie incertaine, où se dressent à chaque pas des problèmes qui ont suscité d'interminables discussions, est une tâche ardue. Il y faut de l'abnégation pour sacrifier à la brièveté les développements où on aimerait à s'attarder ; de la perspicacité pour démêler l'essentiel de l'accessoire ; un jugement sûr pour choisir en chaque cas la solution la mieux garantie ; et une patience à toute épreuve pour traverser, sans en être accablé, toute cette littérature où on ne rencontre que trop rarement des clairières de lumière et d'air pur dans une jungle de démence et d'ennui. Sir Charles Eliot a fait preuve de toutes ces qualités. Il y joint une information étendue et parfaitement au courant des plus récents travaux. En outre, ayant directement accès aux sources sanskrites et

pâlies, il a pu se faire sur bien des points controversés une opinion motivée, sans être obligé de s'en rapporter à autrui.

L'ouvrage s'ouvre par une introduction générale et par une analyse sommaire de la religion primitive de l'Inde. Puis sont successivement étudiés le « bouddhisme pali », le Mahâyâna et l'hindouisme. Le troisième volume est consacré presque tout entier au bouddhisme hors de l'Inde (Ceylan, Birmanie, Siam, Cambodge, Champa, Java, Asie centrale, Chine, Corée, Annam, Tibet, Japon) (1) et se termine par une revue des influences réciproques qui se sont exercées entre l'Inde et l'Occident.

Notons avec satisfaction dans cette liste la présence des états de l'Indochine. Sir Charles Eliot n'omet ni le Cambodge, ni le Champa. C'est une agréable nouveauté. Généralement le monde connu des Anglais s'arrête de ce côté-ci à la Birmanie et au Siam (2). Et si on veut mesurer le degré de cette connaissance, il suffit d'ouvrir le classique *Buddhism* de Rhys Davids (23e édition, 1912). On y chercherait vainement le nom du Cambodge ; en revanche on y trouve cette phrase vraiment monumentale : « La Birmanie et le Siam furent réellement convertis au bouddhisme par Ceylan, la première vers 450 A. D. quand Buddhaghosa s'y rendit, après son séjour dans cette île, le second en 638 A. D. » Comme source de cette dernière assertion : le *Journal* de Crawfurd (1821) ! Voilà comme l'histoire du bouddhisme en Indochine apparaissait, hier encore, au maître des études bouddhiques en Angleterre. Que dire du public ? Le livre de Sir Charles Eliot sera pour lui la révélation d'un monde inconnu et on ne verra plus, espérons-le, un professeur hindou proposer, dans l'innocence de son cœur, de situer le Champa en Birmanie.

Ces trois volumes pleins de faits et d'idées appelleraient un long commentaire. Nous nous contenterons ici de quelques remarques.

I, p. 127. Le livre III est consacré au « Pali Buddhism » et le livre IV au Mahâyâna. Bien que l'auteur ait choisi le premier titre comme « a convenient and non-controversial term », il ne semble pas très exact : car que devient dans cette terminologie le Hînayâna de langue sanskrite ?

P. 265. Il est extrêmement improbable qu'Açoka devenu moine ait continué à gouverner son empire : une telle confusion d'activités contradictoires ne répond guère aux idées hindoues et bouddhiques. Les exemples allégués ne prouvent rien : car l'influence est tout autre chose que l'exercice officiel du pouvoir.

A lire les édits d'Açoka, on n'a pas l'impression qu'il n'ait « prêté aucune attention à l'administration civile, qu'il confia peut-être à des commissaires » : au contraire le 6e édit sur roc, et les deux édits du Kaliṅga sont de véritables circulaires administratives remarquables de précision et de vigueur. Le fait que le roi délègue

---

(1) La section du Japon a été réduite à quatre pages parce que, entre la rédaction et l'impression de son ouvrage, Sir Charles Eliot a été nommé ambassadeur à Toykô, et que, selon lui, « un ambassadeur fait mieux d'exagérer dans le sens de la discrétion et de s'interdire des commentaires publics sur les institutions du pays où il est accrédité ».

(2) La tradition est d'ailleurs tellement bien établie que Sir Charles Eliot lui-même en est influencé. P. 275, son énumération des divers canons bouddhiques commence par « the Pali canon, accepted by the Buddhists of Ceylon, Burma and Siam ». Le Cambodge et le Laos ont encore une fois disparu.

certains pouvoirs aux *lajūkas* (4e édit sur piliers) est une mesure de décentralisation et non d'abdication. Il n'y a aucune raison de supposer que, pour être entré dans le Saṃgha, Açoka y soit resté toute sa vie ; il ne fit sans doute qu'y passer.

P. 275. La classification des « canons » bouddhiques est assez singulière. Elle comprend quatre grandes divisions : 1° le canon pâlí ; 2° le canon sanskrit, celui-ci subdivisé en : a) écritures népalaises ; b) textes bouddhiques découverts en Asie centrale ; 3° le canon chinois ; 4° le canon tibétain. Comme on le voit, il est fait ici abstraction du seul élément essentiel, à savoir, la secte ou l'école qui usait de ces écritures, et le principe de classement est cherché d'abord dans la langue des textes originaux ou même des traductions, et subsidiairement dans le lieu où ces textes ont été découverts. Or il y a des textes qui ne sont ni pâlis ni sanskrits, par exemple, l'Udānavarga de Khotan ; certains, comme le Vinaya des Sarvāstivādins, pourraient appartenir à trois divisions : écritures népalaises, fragments trouvés en Asie centrale, canon chinois. Ces catégories ont donc le double défaut d'être incomplètes et de chevaucher les unes sur les autres.

II, p. 22, n. 3. Pu-tai, le moine obèse et hilare porte au Cambodge le nom de Kaccāyana : j'ignore l'origine de cette tradition.

P. 43. *Ālaya-vijñāna* est traduit par « the receptacle or store of consciousness », comme s'il y avait *vijñānālaya*. Le sens est au contraire « la conscience du réceptacle » ou, comme traduit S. Lévi (*Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra*, trad., p. 20), la « sensation du tréfonds ».

P. 59. Au sujet du Divyāvadāna : « Des portions considérables de ce texte semblent être identiques avec le Vinaya des Sarvāstivādins et d'autres avec des passages des œuvres d'Açvaghosha ». Il serait plus juste de dire que certaines portions sont *extraites* du Vinaya des Mūlasarvāstivādins et d'autres du Sūtrālaṃkāra d'Açvaghoṣa. Cf. S. Lévi, T'oung Pao, sér. 2, vol. VIII (1907), p. 105 ; Ed. Huber, BEFEO, IV, 709 et VI, 1.

P. 143. Les Hindous qui contestent que le liṅga soit un emblème phallique exagèrent sans doute : la forme qu'il a au Cambodge et au Champa ne laisse aucun doute sur ce point. Mais ils ont raison en ce sens qu'on ne lui attribue pas pour cela le rôle que la logique indiquerait. Je n'ai pas souvenir qu'aucune des nombreuses inscriptions votives relatant des fondations de liṅgas fassent la moindre allusion à leur fonction génératrice. Si on n'avait sous les yeux les idoles elles-mêmes, on ne songerait pas à leur attribuer un caractère sexuel. Il semble que ce culte se soit complètement dépouillé de sa signification primitive.

P. 172. L'absence de toute représentation du Buddha dans les anciens stūpas a été expliquée par M. Foucher dans un travail qu'il n'eût pas été inutile de citer ici (*Les débuts de l'art bouddhique*, JA., janvier-février 1911).

III, p. 14. M. Foucher a donné une interprétation différente et sans doute préférable de la scène du stûpa de Sanchi (Ann. du Musée Guimet, Bibl. de vulg., t. XXXIV, p. 226).

P. 18. Il est au contraire très probable qu'Alasanda = Alexandrie d'Egypte, car autrement on ne comprendrait guère que le Milinda-Pañha situe Sāgala à 12 yojanas du Kashmir et à 200 yojanas d'Alasanda. Cf. Pelliot, dans JA., 1914, II, 413.

P. 29. « Le fait que Fa-hian, qui visita Ceylan vers 412, ne mentionne pas Buddhaghosa est en faveur de la chronologie de Geiger. » C'est précisément un point où la

chronologie de Geiger s'est avérée fausse, car elle place le règne de Mahānāman en 458-480, alors que nous savons par les Chinois qu'une ambassade de ce roi vint à la cour en 428, ce qui confirme la chronologie de Vijesiṃha (412-434). Inutile d'ajouter que, pour moi, le silence de Fa-hien s'explique de la façon la plus simple.

P. 80. Le passage relatif à la fondation de Sukhodaya a été écrit antérieurement à l'article de M. G. Cœdès, *Documents sur la dynastie de Sukhodaya*, BEFEO, XVII (2), qui a complètement élucidé cet évènement.

P. 85, n. 1. La date de 1350 pour la fondation d'Ayudhyā étant aujourd'hui parfaitement établie, il est préférable de ne pas rappeler des opinions divergentes qui n'ont plus aucune raison d'être. J'en dirai autant de l'alternative « Merā or Perā » (p. 101), Perā étant une simple faute de lecture qu'il vaut mieux laisser maintenant dans l'oubli.

P. 104, n. 2 : « Barapura (?) in Camboja ». Lire Bhavapura, c'est-à-dire la ville ou le royaume de Bhavavarman, le Cambodge.

P. 107. Il n'y a jusqu'ici aucune raison de supposer que le Founan ait compris le Champa. Toutes les notices chinoises, depuis les plus anciennes, le distinguent nettement du Lin-yi. Par suite, ce sont les rois du Founan et leurs héritiers les rois khmèrs qui passaient pour descendre d'Açvatthāman, non les rois du Champa.

P. 109, l. 3. « Mahāvarman », lire : Mahendravarman. Ce n'est pas Jayavarman II qui construisit Beng Mealea : ce monument est infiniment plus récent.

P. 110. Les dates sont ici à rectifier : Sūryavarman II règne de 1112 à c. 1152, et Jayavarman VII de 1181 à c. 1200.

P. 113. La caste n'a jamais eu d'existence réelle au Cambodge ; les mentions qu'on en trouve dans les inscriptions ne sont que des souvenirs classiques.

P. 121, in fine : « Satyavarman (c. 900 A. D.) » ; lire : Satyāçraya ou Satyādhipativarman (910 A. D.).

P. 126. *Tch'ou kou*, nom des moines bouddhistes au Cambodge, selon Tcheou Takouan, s'explique mieux par le thai *chao ku*, comme l'a démontré G. Cœdès (BEFEO, XVIII, IX, 6).

P. 128. On a trouvé récemment au Phnom Bakhèṅ, près d'Aṅkor Thom, une stèle arabe (BEFEO, XXII, 160). Peut-être est-ce une épave du règne de Rāma l'Apostat (XVIIe siècle).

P. 134, in fine. La date d'Aṅkor Vat est maintenant fixée entre 1115 et 1180. Cf. G. Cœdès, dans JA., janvier-mars 1920.

P. 138. Il n'est guère probable que les Chams soient des immigrés venus de l'archipel : c'est plutôt le contraire qui est à supposer. V. Kern, *Taalkundige gegevens ter bepaling van het stamland der Maleisch-Polynesische Talen* (Verspreide Geschriften, VI, p. 105). La stèle de Vō-canh ne provient pas nécessairement du royaume de Champa proprement dit (chinois *Lin-yi*), fondé à la fin du IIe siècle. Ce royaume a pu être précédé par celui de Pāṇḍuraṅga (Annam méridional), qu'il absorba ensuite.

P. 145. « Ekākṣapiṅgalā, the tawny one-eyed (spirit) ». Je m'accuse d'avoir introduit dans le panthéon ou plutôt le pandemonium cham ce génie femelle qui n'a aucun droit d'y figurer. Ma rectification à ce sujet a échappé à Sir Ch. E. (BEFEO, XV, II, 190). En réalité, Ekākṣapiṅgala est un autre nom de Kuvera ; dans *Ekākṣapiṅgaleti*, le nom est sous la forme thématique, comme dans « yaṃ Kōtikasyeti vidur manuṣyāḥ » (MBh., III, 264, 6).

P. 162. Çrībhoja a maintenant été éliminé de la géographie historique et remplacé par Çrīvijaya. V. Cœdès, *Le royaume de Çrīvijaya* (BEFEO, XVIII, vi).

Comme on le voit, la plupart de ces gloses marginales se réfèrent à des travaux postérieurs à la composition de l'ouvrage et sont plutôt des *addenda* que des critiques. Sir Charles Eliot est, comme je l'ai dit, remarquablement bien informé de la littérature de son sujet, quoiqu'il se soit par endroits montré un peu parcimonieux de références bibliographiques. Son livre peut être recommandé comme le guide le plus sûr dans ce labirynthe qu'est l'histoire des religions indiennes, où il arrive même aux initiés de perdre leur chemin.

L. Finot

Chine.

Tchang Hong-tchao 章鴻釗. *Che ya* 石雅. (*Lapidarium sinicum. A Study of the Rocks, Minerals, Fossils and Metals as known in Chinese Literature. Memoirs of the Geological Survey of China, series B, Number 2, May 1921. Peking, the Geological Survey of China, Ministry of Agriculture and Commerce.*) 2 + 4 + 8 + 348 + 2 + IX pages; 11 planches.

Le Service géologique de Chine est une des rares institutions scientifiques de la République qui n'aient pas sombré dans « l'alternance de mer et de champs de mûriers » de cette première décade. En 1912, le Gouvernement provisoire de Nankin avait adjoint au Bureau des Mines (礦務司), relevant du Ministère de l'Industrie (工部), une section géologique qui subsista lorsque le siège du Gouvernement fut transféré à Pékin. L'année suivante, la direction en fut confiée à M. Ting Wen-kiang 丁文江 (app. Tsai-kiun 在君), qui la transforma bientôt en une école placée sous les auspices du Ministère de l'Agriculture et du Commerce et de l'Université de Pékin : M. Tchang Hong-tchao (app. Yen-k'iun 演群) fut nommé directeur de cette école, dont l'un des principaux professeurs, jusqu'en 1914, fut le Dr F. Solger, de Berlin. En 1916, le Département de Géologie de l'Université de Pékin, fondé en 1910, ayant été rétabli, l'ancienne section du Bureau des Mines fut réorganisée en un Service géologique (地質調查所), dont la plupart des membres furent choisis parmi les élèves de l'école supprimée ; déchargé de toute obligation d'enseignement, ce service fut doté d'un budget de 80.000 dollars et installé dans de confortables bâtiments modernes, non loin du Ministère de l'Agriculture et du Commerce, dans la Ville de l'Ouest. Il a compté parmi ses membres deux Suédois, de 1916 à 1917, et bénéficié du concours du professeur J. G. Andersson, conseiller du même ministère pour l'exploitation des mines (1). En 1919, le personnel était exclusivement chinois ; le chef

(1) Sur les recherches géologiques et paléontologiques entreprises en Chine par le professeur Andersson, ancien président de la Société suédoise d'anthropologie et de géographie, directeur, jusqu'en 1914, du Service géologique de Suède, voir *La Géographie*, mai 1920, p. 428-430. Nous croyons savoir que le Gouvernement suédois contribue à soutenir financièrement le Service géologique de Chine.

du Service, M. Ting Wen-kiang, était assisté par deux chefs de sections, MM. Tchang Hong-tchao et Wong Wen-hao 翁文灝 (app. Yong-yi 詠霓); un paléontologiste américain a été engagé en 1920 (1).

Le premier numéro du *Bulletin of the Geological Survey of China* (2) porte cette épigraphe quelque peu pessimiste : *Omnium rerum, heus! vicissitudo est*, (Térence). Nous souhaitons qu'en dépit de toutes les difficultés actuelles les collaborateurs de M. Ting puissent démentir Térence et poursuivre l'œuvre qu'ils ont efficacement entreprise. Ils comptent à leur actif une série de publications déjà considérable (3). La plupart d'entre elles ne sont pas de notre ressort ; seul le mémoire de M. T., ainsi que l'indique son sous-titre anglais, est d'ordre philologique. Rédigé en style de langue écrite, il se divise en trois chapitres, consacrés respectivement aux pierres précieuses (玉石), aux pierres (石) et aux métaux (金), et suivis d'une étude sur les âges du bronze et du fer en Chine et d'une table des matières en anglais.

Le premier article traite du *k'ieou-lin* 璆琳. D'après le chapitre *Yu kong* du *Chou king* (trad. Legge, p. 121 et 127), les provinces de Leang et de Yong, situées à l'Occident de l'empire des Hia, offraient en tribut, d'une part du *k'ieou* 璆, de l'autre du *k'ieou lin* 球琳 (ou du *k'ieou* et du *lin* ; 璆 et 球 sont anciennement homophones) et du *lang-kan* 琅玕. Dans un autre chapitre (*Kou ming* ; Legge, p. 554), il est question du *t'ien-k'ieou* 天球 ; d'après une glose de Tcheng Hiuan, citée par K'ong Ying-ta (*Che san king tchou chou*, éd. Tien-tche tchai, 1887, k. 4, 18b, 32), ce terme désignait du jade offert par la province de Yong et de couleur pareille à celle du ciel. Dans d'autres textes (*Che king*, trad. Legge, p. 87 et 641), le mot *k'ieou* 球 s'applique à des pierres sonores et à des tablettes hiérarchiques, ou à la matière dont elles étaient faites. Le *Eul ya* (section 釋器) glose *k'ieou-lin* 璆琳 par « jade » et fait provenir cette pierre, comme le *lang-kan*, des monts K'ouen-louen (section 釋地 ; *k'ouen-louen tche k'iu* 崑崙之虛, pour 墟). Pan Kou (mort en 92 p. C.), dans sa description de Tch'ang-ngan (*si tou fou*, dans *Li tai houei fou*, k. 31, 4a, 7) parle de « l'éclat bleu-vert du *lin* et du *min* » (琳珉青熒), et Sseu-ma Siang-jou (IIe s. av. J.-C.), ainsi que Tchang Heng (78-139 p. C.), rapprochent *lin* de *pi* 碧, nom d'une couleur ou d'une pierre vert-bleue (*Chang lin*

---

(1) *Echo de Chine*, éd. hebd., 22 juillet 1922, p. 252.

(2) Titre chinois : 地質彙報. Trois numéros avaient paru de 1919 à 1921.

(3) Les *Mémoirs* (專報) suivants avaient paru en 1921 : *Series A*, n° 1 : L. F. Yih (葉良輔), *The Geology of Hsi-shan or Western Hills of Peking* (北京西山地質) ; n° 2 : F. R. Tegengren, *The iron resources of China*. *Series B*, n° 1 : W. H. Wong (翁文灝), *The mineral resources of China Metals and non-metals except coal* (中國鑛產誌略) ; n° 2 : *Che ya*. — *Special reports*, n° 1 : V. K. Ting (丁文江) et W. H. Wong, *General Statement of the mining Industry*. Les articles du *Bulletin* et des *Memoirs* rédigés en anglais sont résumés en chinois et réciproquement. Les publications suivantes ne sont rédigées qu'en chinois : Lieou Ki-tch'en 劉季辰, *Ti ts'eng ts'ö souan chou* 地層測算術 [*Technique du calcul de la profondeur des couches géologiques*] ; Tchao Jou-kiun 趙汝鈞, *Tsouan t'an chou*, 鑽探術 [*Technique de la fouille*] ; Tchang Hong-tchao, *San ling kiai* 三靈解. Les premiers fascicules d'une *Palaeontologia sinica* ont paru en 1922.

fou, et *Si king fou*, *ib.*, k. 58, 5^b, 11, et k. 31, 13^b, 7). Enfin certaines histoires dynastiques mentionnent ensemble le *k'ieou-lin* et le *lang-kan* comme des produits du Ta Ts'in, ainsi le *Wei chou* (k. 102, 7^a, 4), copié par le *Pei che* (k. 97, 9^b, 9) ; dans le *Heou Han chou*, par contre (k. 108, 4^a, 12), la mention du *lang-kan* est précédée de celle du *lieou-li* 琉璃. Tels sont les principaux textes d'où M. T. conclut que le *k'ieou-lin* était une pierre précieuse de couleur bleu-verte, provenant des régions occidentales. Puis il l'identifie au *lieou-li*, c'est-à-dire, d'après lui, au lapis-lazuli. Cette double identification soulève les objections suivantes.

1° Il est hors de doute (¹) que *lieou-li* est une aphérèse de *p'i* (ou *pi*, ou *fou*) *lieou-li*, (²) transcription d'une forme apparentée à sk. *vaiḍūrya*, et n'offre aucun rapport phonétique avec *k'ieou-lin*. M. T. en établit, non seulement entre ces deux termes (p. I.), mais entre *k'ieou-lin* et arabe *lāzvard* (> *lazuli* et *azur*) (p. 3), *lieou-li* et *lazuli*, *pi-lieou-li* et *[la] pi [s]-l [az] uli* (p. 2),... enfin *pi-lieou* 璧珋 du *Chouo wen* (³) et *p'o-li (sphaṭika)* (p. 16) ! Ces rapprochements, comme presque tous ceux du même ordre proposés dans cet ouvrage, témoignent d'une inexpérience totale en matière de linguistique. D'autre part le *Wei lio* (IIIᵉ siècle), dans

---

(¹) Pelliot, *Mém. soc. ling.*, XVIII, p. 114. et *T'oung pao*, 1912, p. 442-443 ; Laufer, *The Beginnings of porcelain in China* (Chicago, 1917), p. 138.

(²) C'est sous la forme aphérétique que ce terme apparaît, pour la première fois à ma connaissance, dans la *Description de la chasse [où les soldats portaient] des plumages*, *Yu lie fou* 羽獵賦, citée dans la biographie de son auteur, Yang Hiong 揚雄 (55^a. C. — 18 p. C., (*Ts'ien Han chou*, k. 87 上, 13^a, 4) : « Alors on fait sauter au maillet le *lieou-li* lumineux de nuit et l'on ouvre [la coquille des huîtres contenant, pareilles à] des fœtus, des perles de claire lune ». (方椎夜光之流離. 剖明月之珠胎.) La date de ce texte, 11 a. C., résulte des données concordantes de la biographie de Yang Hiong et des annales principales de Tch'eng-ti : *Ts'ien Han chou*, k. 10, 7^a, 4-5 = k. 87 上, 4^a, 3, 8^a, 7 et 9^b, 7. La leçon *lieou-li* est sûre, car elle est donnée par toutes les éditions du *Wen siuan* (éd. des Song de la recension avec commentaire de Li Chan, réimprimée en 1911 au Houei-wen t'ang 會文堂 de Chang-hai, k. 8, 15^a ; la recension avec commentaire des Six Sujets donne 胎球 pour 珠胎 : éd. des Song reproduite dans *Sseu pou ts'ong k'an*, k. 8, 31^a ; éd. du Hou-pe, 1869, k. 8, 23^b). Dans deux autres passages du *Ts'ien Han chou* (Pelliot, *T'oung pao*, loc. cit.) et sur un bas relief du Wou Leang ts'eu (Chavannes, *Mission archéologique*, I, p. 170), on trouve la forme *pi-lieou-li* 璧流離. Dans les textes bouddhiques des Han, on a *lieou-li* 琉璃 (*Wou leang ts'ing tsing p'ing teng kio king*, trad. Tche-leou-kia-tch'an, 2ᵉ moitié du 2ᵉ siècle, TT. II, 8, 3^b, 11 ; *Sieou hing pen k'i king*, trad. Tchou Ta-li, 197 p. C., TT. XIII, 10, 28^b, 18) et c'est la même forme (ou 瑠璃) que j'ai relevée dans plusieurs versions des Trois Royaumes et des Tsin (*Wou leang cheou king*, trad. Saṅghavarman, 252 p. C., TT. II, 8, 20^b, 4 et 21^b, 12 ; *A-mi-t'o king*, trad. Tche K'ien, IIIᵉ s., *ib.* 30^a, 15 ; *Lieou tou tsi king*, trad. Seng-houei, IIIᵉ s., TT. VI, 5, 66^a ; *Ta leou houei king*, trad. Fa-li et Fa-k'iu entre 290 et 306, TT. XIII, 1, 2^b, 4 ; *Tcheng fa houa king*, trad. Dharmarakṣa vers la même époque, TT. XI, 2, 20^a, etc.) ; *p'i-lieou-li* 吠琉璃 n'apparaît qu'à partir de Kumārajīva (*Ta tche tou louen*, trad. 402-405 p. C., TT. XX, 1, 67^b).

(³) Dans 珋, l'élément 丣 est une forme ancienne de 卯, phonétique dans *lieou* 璢 (voir le commentaire de Touan Yu-ts'ai au *Chouo wen*, *s. v.* 珋). M. Laufer, *Jade*, p. 109, note 3, a confondu lieou 珋 avec *ya* 琊 ; sa note se rapporte donc, non pas au

sa notice sur le Ta Ts'in (*Wei tche*, k. 30, 13ᵃ), mentionne bel et bien, l'un après l'autre, le *lieou-li*, le *k'ieou-lin* et le *lang-kan*. L'auteur se tire de cette difficulté (p. 9) en déclarant que dans ce texte *lieou-li* désigne des produits artificiels de dix couleurs. Il faut avouer que sa logique n'est guère plus rigoureuse que sa linguistique, car si *lieou-li* a déjà ce sens dans le *Wei lio*, il doit l'avoir à plus forte raison dans le *Heou Han chou* qui est du Vᵉ siècle. Bien mieux, M. T. fait remonter ce sens possible de *lieou-li* au IIᵉ siècle a. C. (中國之有此當自漢武帝開通西域始).

2° *Vaiḍūrya* et les formes apparentées ou transcrites désignent généralement dans les textes bouddhiques une pierre précieuse bleue. M. T. ne cite sur ce point (p. 4-5) que deux textes empruntés au Glossaire de Hiuan-ying et au *Kouang po wou tche*. Le texte de Hiuan-ying (TT. XXXIX, 7, 95ᵇ) montre que les bouddhistes chinois, sous les T'ang, attribuaient à cette pierre une origine divine et la distinguaient nettement du produit de l'industrie humaine à laquelle s'appliquait en Chine le même nom : « Le *lieou-li*.... tire son nom d'une montagne : on l'appelle joyau du Mont Lointain (遠山, *Vidūra* ; cette étymologie remonte à Pāṇini, cf. Finot, *Lapidaires indiens*, p. XLVI) ; le Mont Lointain, c'est le Sumeru [1]. Ce joyau est de couleur bleu-verte. De tous les joyaux, aucun ne peut l'endommager ; il ne peut non plus être fondu ni façonné par la vapeur ni par la flamme. Seuls les esprits et démons doués de forces surnaturelles peuvent le briser et en faire des objets. On dit parfois que c'est la coque des œufs de l'Oiseau aux ailes d'or (Garuḍa). Ce joyau, les esprits et démons le brisent pour le vendre aux hommes » [2]. D'après Houei-lin (TT. XXXIX, 8, 47), « c'est ce joyau [qui constitue] la face méridionale du Sumeru ; il est de couleur bleu-verte, limpide, transparent et lumineux. Tous les objets qui l'approchent prennent la même couleur. On dit que la perle du chignon de Devendra Çakra n'est autre que ce joyau. C'est une chose divine, produite au ciel (ou : par les *deva*) ; ce n'est point le *lieou-li* fabriqué parmi les hommes en fondant de la pierre, ou exécuté au moyen de la flamme » [3]. Hiuan-tsang rapporte en effet

---

pi-lieou, mais au *pi-ya-sseu* 碧瑶玘, pierre qu'il a identifiée plus tard avec le rubis balais (*Notes on Turquois in the East*, p.) ; d'après le *Che ya*, cependant (p. 66), *pi-ya-sseu* désignerait actuellement dans la Chine méridionale la tourmaline, appelée à Pékin *pi-si*, 碧洒 ou 碧璽 ; M. T. suppose là une confusion due à l'analogie des couleurs du balais et de la tourmaline.

(1) M. Finot, *loc. cit.*, identifie Vidūra avec une ville de l'Inde méridionale et une montagne voisine. Houei-yuan des T'ang, dans son glossaire de l'*Avataṃsaka* (TT. XXXIX, 8, 134ᵃ = *ib.* 10, 109ᵃ et 130ᵃ), fausse l'étymologie : « *Fou-lieou-li-ye* 吠瑠璃耶... ce nom est celui du Mont Non-lointain ; c'est-à-dire qu'il y a une montagne dans les contrées occidentales, non loin de la ville de Bénarès : cette substance précieuse en est extraite ; c'est pourquoi elle est nommée d'après la montagne. »

(2) Ce texte a été traduit par M. Laufer dans *The beginnings of porcelain*, p 140, mais avec des inexactitudes qui m'empêchent d'admettre les conclusions qu'il en tire.

(3) Plus loin, *ib.* 56ᵇ, Houei-lin répète que *fou-lieou-li* est le nom d'une substance précieuse de couleur bleu-verte. De même Kiong-hing 憬興 des T'ang, se référant à Paramārtha (VIᵉ siècle), dit que « le *fou-lieou-li* est une substance précieuse de couleur bleu-verte ; on ne peut la casser en la cuisant ; ce sont les œufs de Garuḍa ». (*Mi-lö chang cheng king chou*, TKS, A, XXXV, 5, 392ᵃ).

(*Mémoires*, I, p. LXXII) que le Sumeru est formé de quatre substances précieuses, lesquelles ne sont autres, d'après Vasubandhu (*Abhidharmakoça*, trad. La Vallée Poussin, *Vasubandhu et Yaçomitra*, p. 74) que l'or, l'argent, le *vaiḍūrya* et le *sphaṭika* : « Chacun des côtés... étant d'une substance particulière, il se fait que l'éther qui correspond à chacun des côtés apparaît avec la couleur qui correspond à cette substance. Le côté du Meru qui est tourné vers notre Jambudvīpa étant de *vaiḍūrya*, l'éther qui correspond à ce côté apparaît avec la couleur du *vaiḍūrya* [soit l'azur] ». D'après une autre série de textes, le quatrième joyau du *cakravartin* est en *vaiḍūrya* bleu (*B E F E O*, XX, IV, 159). Or M. T. reconnaît lui-même que cette substance plus ou moins mythique peut être aussi bien le béryl ou une autre variété de quartz que le lapis-lazuli (p. 2.) (1).

3° M. T. réunit un grand nombre de textes (p. 17) pour établir que, des Han aux Cinq dynasties, et même, avec le céladon, sous les Song, et à l'époque moderne avec le bleu sur blanc, la teinte vert-bleue prédomina dans les glaçures céramiques chinoises ; et il en conclut que « l'art de la glaçure paraît tirer son origine du *lieou li* » (故其術亦疑自琉璃出), c'est-à-dire que par les glaçures vert-bleues on se proposa d'imiter le lapis-lazuli (摹倣之而尙青). Il ne lui échappe pas en effet que dans certains textes chinois non bouddhiques, *lieou-li* désigne un produit artificiel ; dans certains textes, dit-il, mais il ne les distingue pas avec une netteté suffisante : aucun de ceux qu'il cite notamment (p. 4-5) pour établir que le *lieou-li* était vert-bleu ne peut servir à démontrer que ce mot désignait le lapis-lazuli. De fait, à partir du *Wei lio* (IIIe siècle), ce sens de *lieou-li* (« composition vitreuse ») me paraît régulier dans les textes profanes, et je n'en connais aucun où *lieou-li* désigne sûrement une pierre précieuse, sinon par allusion à la gemme bouddhique (2).

---

(1) Sur l'identification du *vaiḍūrya*, cf. Laufer, *Jade*, p. III, note, écartant l'œil-de-chat, contrairement à l'opinion de M. Finot, *Lapidaires indiens*, p. XLVI.

(2) Ou plus exactement, il est toujours possible de les interpréter par une telle allusion. C'est par exemple ce que M. Laufer a fait avec raison pour un texte de Yen Che-kou des T'ang (*Beginnings of Porcelain*, p. 145). Pour l'époque des Han, je ne connais que les quatre textes mentionnés ci-dessus, p. 4 n. 2. Dans l'un, le *lieou-li* est qualifié de lumineux de nuit et rapproché de la perle de claire lune, qui est plus ou moins légendaire. Dans le second, le *pi-lieou-li* est donné comme un produit du Cachemire (*Ts'ien Han chou*, k. 96 上, 5a). Dans le troisième (*ib.* k. 28 下, 17b), il est dit que Han Wou-ti envoya des agents en mer pour acheter « des perles claires (le *T'ai p'ing yu lan*, k. 32, donne : « de grandes perles de claire lune »), du *pi-lieou-li*, des pierres curieuses et des objets étranges. » Enfin sur le bas-relief du Wou Leang ts'eu, le *pi-lieou-li* est figuré comme une tablette *pi* 璧, parmi des objets fantastiques de bon augure, tels que l'ours rouge, l'oiseau à deux têtes, etc. Il semble résulter de ces textes que les Chinois des Han ne connaissaient le [*pi*-] *lieou-li* que comme une matière extraordinaire, dont ils ne se faisaient pas de représentation exacte. Mais on trouvera probablement d'autres textes. M. Laufer, *Beginnings of porcelain*, p. 140 à 142, en cite une série sur des objets en *lieou-li* qui auraient été utilisés sous les Han ; ils sont empruntés au *Yeou yang tsa tsou*, au *Kou kin tchou*, au *Che yi ki*, au *Han Wou kou che*, au *T'ai p'ing yu lan* et au *Si king tsa ki* ; tous ces ouvrages sont apocryphes, suspects ou tardifs, et ne sauraient faire autorité pour l'époque des Han. Pour le texte

Je ne crois pas non plus que les glaçures bleu-vertes imitent le lapis-lazuli ; sur les poteries et les tuiles des Han, les émaux sont verdâtres ou rougeâtres (la teinte verdâtre resta exclusive pour les émaux de tuiles jusque sous les Song), jamais azurés. Le rapport n'est pas dans les faits, mais dans les termes. L'emprunt, pour désigner un produit artificiel, du nom d'une substance naturelle analogue, est un procédé sémantique courant ; l'extension du sens de *cristal* a son parallèle dans le passage de sk. *sphaṭika*, « cristal de roche », à ch. *p'o-li*, « verre » ; la signification première de *vitrum* est *pastel* (plante dont on tire la couleur bleue du même nom), et dans les langues parlées sur les bords de la mer Baltique le nom du verre est tiré de celui de l'ambre (1). Or M. T. (p. 21) se range à l'avis de M. Laufer, selon lequel l'art de la glaçure fut introduit en Chine de l'Asie occidentale. En réalité, la question est donc de savoir si *vaiḍūrya* et les formes apparentées ou transcrites prirent le sens de « composition vitreuse » en Occident ou en Chine. Il est de prime abord vraisemblable que le nom fut importé avec la chose, mais cette opinion est conjecturale ; les documents indiens sont ici d'un piètre secours, car toute porte à placer en Iran le point de départ de cette importation (2).

4o L'auteur, dont une des thèses favorites est que la Chine fut de tout temps en relation avec les peuples occidentaux (中國自古與西方諸族往來不絕), veut identifier au Badakchan le K'ouen-louen du *Eul ya* (p. 10). Pour le coup ses prémisses dépassent sa conclusion ! Du fait que Saint Jérôme compare le lapis-lazuli avec

---

du *Yeou yang tsa tsou*, il renvoie « aussi » au « *San kuo chi, Wu shu*, ch. 62 » (p. 140, n. 6). Le *Wou chou* 吳書 est perdu et n'a jamais compté que 55 chapitres (cf. *BEFEO*, X, 109). Le *Woutche* 吳志, inclus dans le *San kouo tche*, ne comprend que 20 chapitres ; la biographie du personnage en question, Hou Tsong, s'y trouve au ch. 17 et le passage cité n'y figure pas. M. Laufer veut sans doute se référer à la « biographie séparée de Hou Tsong » (胡綜別傳), citée au k. 805 du *T'ai p'ing yu lan*, et dont la date et par conséquent la valeur sont inconnues.

(1) O. Schrader, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, article *Bernstien*.

(2) Comme le remarque M. Laufer, *Beginnings of Porcelain*, p. 140, n. 3, il est possible que *vaiḍūrya* et les formes indiennes soient empruntées à une langue de l'Asie occidentale.

En admettant que *vaiḍūrya* et les formes apparentées s'appliquent bien au lapis-lazuli, on pourrait supposer que l'emprunt du nom de cette matière pour désigner des émaux eut réellement lieu dans leur principal centre de diffusion en Asie. On sait en effet que dans les émaux chaldéo-assyriens, et dans ceux de la Perse jusqu'au moyen âge, la couleur bleue prédomina de tout temps. Or cette couleur était tirée, du moins à une certaine époque, du lapis-lazuli : « Il semble qu'au temps des Sargonides [palais de Khorsabad, VIIIe siècle a. C.] on ait employé .. un procédé peut-être emprunté à l'Egypte. Place raconte qu'au cours des fouilles il découvrit deux blocs de couleurs. L'un était du bleu... Destinée à la composition de l'émail, cette couleur se composait de lapis-lazuli réduit en poudre. L'industrie chaldéenne faisait un grand usage du lapis, qu'elle tirait de l'Asie centrale. La vraie patrie du lapis, c'est le pays que l'on appelle aujourd'hui le Badakchan... Les caravanes apportaient cette substance précieuse dans la vallée du Tigre, d'où elle descendait à Babylone et parvenait jusqu'en Egypte ». (Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. II, p. 205-206 ; cf. t. V, p. 873, 875.)

le ciel, il infère que le *t'ien-k'ieou* du *Chou king* ne peut être que le lapis-lazuli (p. 5). Il en dit autant de la tablette *pi* (ronde avec un trou rond) bleue, 蒼璧, utilisée par l'empereur pour le culte du Ciel (*Tcheou li*, trad. Biot, I, p. 434), bien que sous les Ts'ing et au moins dès les T'ang cette tablette fût en jade bleuâtre (p. 7) (1). Enfin on a découvert du lapis-lazuli dans des tombeaux péruviens ; or d'après un légendaire du IVe siècle, le *Che yi ki* 拾遺記, « des tortues et poissons en *lieou-li* et substances précieuses diverses » furent déposés dans le tombeau de Ts'in Che houang ti ; d'après le *Yen fan lou* 演繁露 des Song, on déterra en 1143-1144, devant le temple de Yu 禹 près de Chao-hing au Tchö-hing, deux pierres précieuses bleues (蒼) ; et Siuan-ti des Leang postérieurs (555-561) parle, dans un *fou*, du *lin-k'ieou* (ou

---

(1) Pour les Song, voir le texte du *Yu-hai* cité par M. T. ; pour les Ts'ing, Laufer, *Jade*, p. 157 et planche XXI. Sous les T'ang, Hiuan-tsong publia en 751 un *Edit sur l'emploi du jade véritable pour le culte des esprits* : « En vénérant les esprits avec du jade, on a recours à sa finesse et sa pureté pour manifester son cœur, à sa douceur et à son onctuosité pour y conformer sa vertu. En fabriquant des objets, on symbolise [sa foi], et on la rend sincère en rectifiant les expressions [des prières], afin de faire parvenir [aux esprits] l'agréable odeur [des sacrifices] ; tout cela est impliqué dans les tablettes de jade *kouei* et *pi*. Depuis quelque temps, à la suite d'un mémorial présenté par Fong Chao-tcheng 馮紹正, les autorités emploient uniformément du *min* 珉 pour les six ustensiles destinés au culte des esprits et les jades offerts au temple ancestral. Il est dit dans le Rituel : Le sage attache beaucoup de prix au jade et peu au *min* (*Li ki*, trad. Couvreur, II, p. 697) on ne peut employer [cette matière grossière]. Moi, l'empereur, je sacrifie avec le plus grand soin aux autels des faubourgs et vénère strictement [les ancêtres] au temple ancestral. Ayant reçu l'heureuse charge de renouveler [le gouvernement], j'ai étendu ma protection sur l'humanité pacifiée ; les forces des hommes sont en parfaite conservation et les objets votifs ne manquent point. Comment peut-on remplacer le jade par le *min*, et regretter la dépense lorsqu'il s'agit de servir les esprits ? D'autant plus que, subsidiairement aux cérémonies de demande de bonheur accomplies par l'Etat, il y a les sacrifices exécutés dans les dix mille directions. Si les règles rituelles ne sont pas observées, il est indispensable d'y remédier ; si les textes manquent, il convient toujours d'y mettre ordre. Comment y aurait-il pénurie des jades offerts au Ciel, à la Terre et au temple des ancêtres ? Dorénavant, on emploiera uniformément du jade véritable pour les six ustensiles du Ciel et de la Terre et les jades votifs du temple ancestral, et du *min* pour tous les sacrifices [des cultes secondaires]. S'il est difficile de trouver du jade de grande taille, on diminuera plutôt les dimensions afin d'en prendre du véritable. » (*Ts'iuan T'ang wen*, k. 33, 2b-3a ; *Ta hio yen yi pou* 大學衍義補, ouvrage composé par Tchen Tö-sieou 真德秀 en 1229, complété par K'ieou Siun 丘濬 en 1487, éd. 1605, k. 96, 15b). Le *min* est une variété de « pierre veinée » (文石, nom générique du marbre, de l'agate, etc.) (cf. *Che ya*, p. 163-167). Ce texte ne prouve nullement, comme le veut M. T., qu'antérieurement aux T'ang le *ts'ang pi* ne fût pas en jade. Son intérêt serait au contraire, comme l'indique l'auteur à la p. 100, de confirmer la théorie formulée en ces termes par Tch'eng Ta-tch'ang dans son *Yen fan lou* (XIIe siècle) : « Pour les rites de l'antiquité, on employait du jade en très grande quantité, et cependant le jade ne faisait pas défaut ; on peut se demander si dans l'antiquité le jade n'était pas plus abondant qu'aux époques postérieures. » On sait que certains auteurs (celui du *Ta hio yen yi pou*, k. 96 ; M. Laufer, *Jade*, p. 23 sq.) expliquent cette diminution par l'épuisement des carrières.

du *lin* et du *k'ieou*) de la cavité de Yu, proche de ce temple [1]. Il en résulte, pour M. T., que *lin-k'ieou* = *lieou-li* = lapis-lazuli (p. 6) ! Un autre de ses arguments est celui du *kin-yu* 璡瑜. Cette pierre, mentionnée dans le *Tso tchouan* et définie dans le *Chouo wen* comme un « beau jade», est donnée dans le *Chan hai king* comme un produit des montagnes de l'Ouest et notamment du Mi chan 峚山 ; dans deux citations anciennes de ce passage, on trouve 密 pour 峚, et des commentateurs modernes identifient le Mi chan 密山 avec le mont Mi-eul tai 密爾岱 (?), à l'Ouest de Khotan. Or ce nom se rapproche de celui de Badakchan (??), de même que *kin-yu* de *k'ieou-lin* et... d'arabe *lāzvard* : « Ce ne sont là que des mutations résultant de transcriptions successives » 重譯而轉耳). De plus, le *Nan che* (k. 78, 7ª) ne mentionne ni le *k'ieou-lin* ni le *lieou-li* parmi les produits de Ta Ts'in importés en Inde, mais bien le *kin-pi* 金碧. Donc *kin-pi* = *kin-yu* = *K'ieou-lin* = *lieou-li* = le lapis-lazuli, connu en Chine dès la plus haute antiquité (p. 8-9, 18)...

De fait, il n'est pas impossible que *kin-pi* ait désigné le lapis-lazuli (voir les textes cités p. 12-13). Mais nous persistons à croire avec M. Laufer [2] que cette pierre dont le nom actuel, *ts'ing kin che* 青金石, paraît être d'origine récente, ne fut connue des Chinois qu'au plus tôt à la fin des Han, et fort probablement plus tard. Quant au *k'ieou-lin*, si l'on veut absolument l'identifier, il nous semble raisonnable d'y voir une variété de jade, selon la définition du *Eul ya*. Rien n'autorise à l'identifier au lapis-lazuli, et il en est de même du *lieou-li*, sinon peut-être dans les textes bouddhiques.

La question du *lieou-li* amène l'auteur à s'occuper de celle de l'origine de la porcelaine, notamment de son nom, *ts'eu* 瓷. Il signale à ce propos le texte de P'an Yo, attestant ce nom au IIIᵉ siècle, qui vient d'être étudié en détail par M. Pelliot [3]. Il cherche ensuite (p. 22-23) à établir l'étymologie suivante du caractère 瓷 : « Terre cuite, 瓦, recouverte secondairement, 次, d'une glaçure. » De même le *Che ming* 釋名 de Lieou Hi 劉熙 des Han [4] donne de *ngo* 堊 [5], désignant en ce cas un mur crépi, la définition suivante : « Secondaire ; subséquent. D'abord on utilise du mortier ; ensuite on le revêt de chaux blanche ». (堊。亞也。次也。先泥之。次以白灰飾之也) Tch'eou Chou-yu 鈕樹玉 des Ts'ing, dans son *Chouo wen sin fou k'ao tch'eng* 說文新附考證 [6], tente de démontrer que 瓷 est une graphie vulgaire de 垐 *ts'eu*, « ajouter de la terre sur un grand chemin », lui-même double graphique (重文) de 垔 (lu *ts'eu*, même sens), lequel, lu *tsi*, désigne la maçonnerie

---

(1) 禹穴之琳球. Cf. sur cette cavité *Che ki*, k. 130, 3ᵇ.

(2) *Notes on Turquois*, p. 43-44.

(3) *Notes sur l'histoire de la céramique chinoise*. *T'oung pao*, 1923, p. 19-23.

(4) Ed. *Han Wei ts'ong chou*, k. 3, 11ᵇ.

(5) Mot désignant tout d'abord une cabane en pisé non crépi (?) (*Li ki*, trad. Couvreur, II, p. 121, note), puis un mur crépi en blanc, puis l'enduit servant à le crépir, enfin plus tard, avec l'épithète *po* 白, « blanc », le *kao-lin*. Cf. Laufer, *Origin of porcelain*, p. 116-118 ; *Che ya*, p. 251-252.

(6) Ed. Hou-pei Tch'ong-wen chou kiu, k. 6, 3ᵃ⁻ᵇ. Cf. aussi *Chouo wen hi tchouan* 說文繫傳 de Siu Kiai, 徐鍇 (Xᵉ siècle), éd. Kiang-sou chou kiu, 1883, k. 26, 5ª), et Tcheng Tchen 鄭珍, *Chouo wen sin fou k'ao* 說文新附考, éd. *Tche-tsin tchai ts'ong chou*, k. 69ᵃ⁻ᵇ.

de terre cuite qui, d'après le *Li-ki* (trad. Couvreur, I, p. 118), entourait les cercueils sous les Hia. Touan Yu-ts'ai remarque, dans son commentaire au *Chouo wen*, que 茨 *ts'eu*, « toit de chaume », est composé de la même façon : « Placer des herbes, 艸, secondairement, 次 sur un toit. » (1) Dans tous ces caractères, le *Chouo-wen* fait de 次 un élément phonétique. Dans l'état actuel des études sur l'étymologie des caractères chinois, il n'est guère possible de se prononcer sur ce cas particulier.

L'article suivant est consacré au *lang-kan* 琅玕, mentionné dans le *Tribut de Yu* et dont on trouve dans la littérature ancienne les définitions les plus diverses : jade, pierre, perle, variété de *lieou-li* ou de corail, arbre, etc. L'auteur propose d'y reconnaître le rubis balais, produit du Badakchan comme le *k'ieou-lin* auquel il est constamment rattaché dans les textes ; *lach* de *al-balachsh*, nom arabe du balais, et *lal*, son nom persan, sont rapprochés de *lang-kan* ! La plupart de ces identifications sont viciées par l'idée préconçue que la Chine antérieure aux Han se trouva en rapports avec l'Asie centrale.

Le terme *k'iong-houei* 瓊瑰 (p. 30-36) nous reporte à la même époque. Le *Chouo wen* définit *k'iong* comme du jade rouge (赤玉也) ; la correction : « C'est aussi du jade » (亦玉也) de Touan Yu-ts'ai est réfutée par M. T. Pour *houei*, M. T. adopte le second sens indiqué dans le *Chouo wen* : « Beau par sa rondeur » (圜好也) (2). *K'iong* (dont *siuan* 璿琁 et 璇 seraient synonymes) aurait été le nom de l'agate, et *k'iong-houei* celui des agates sphériques jusqu'à l'époque des Han où apparaît pour désigner ces pierres le terme *ma-ngao* 馬腦, « cerveau de cheval (3) ». En fait, pour ce dernier terme, les plus anciens textes cités par l'auteur sont des *fou* des Wei (220-265) (4) et le passage du *Wei-lio* (même époque) où le *ma-ngao* est mentionné parmi les produits de Ta Ts'in. On ne le trouve de même dans les listes de *saptaratna* qu'au IIIe siècle (5) ; il faut peut-être y voir une traduction d'une langue étrangère. C'est du moins ce que prétendent certains glossateurs bouddhistes, et avant eux l'empereur Wen des Wei (220-226) dans la préface de sa *Description d'un mors de* ma-ngao, 馬瑙勒賦 : « Le *ma-ngao* appartient à la famille du jade ; il provient des contrées occidentales. Il est strié de veines

(1) *Chouo wen*, s. v. 茨.

(2) *Chouo wen*, s. v. 瑰. D'après les commentateurs, 瑰 doit se lire *houei* et non *kouei* en ce sens. Cf. *Che ya*, p. 44, col. 10-12.

(3) Ecrit aussi 馬碯, 碼碯, 瑪瑙 ; la leçon la plus fréquente est 馬瑙. Les lapidaires chinois hésitent, pour classer le *ma-ngao*, entre les familles du « jade » et de la pierre (cf. *Che ya*, p. 32-33).

(4) Cf. *Li tai fou houei*, k. 98, 1^{b}-2^{b}.

(5) Il manque dans les listes du *Wou leang ts'ing tsing p'ing teng kio king* et du *Sieou hing pen k'i king*, mais figure dans celles du *Lieou tou tsi king*, du *Ta leou houei king*, etc. J'ai recueilli dans des textes bouddhiques traduits du IIe au Xe siècle une trentaine de listes de *saptaratna*. Presque toutes comprennent l'or, l'argent, le *vaiḍūrya* le *sphaṭika* (le *Ta tche tou louen*, TT. XX, 1, 67^{b}, dit que ces quatre *ratna* formaient une série à part) ; pour les trois autres termes, elles offrent des divergences dont la discussion serait vaine, car les listes indiennes sont elles aussi différentes les unes des autres.

entre-croisées. Il y en a qui ressemble au cerveau du cheval ; c'est pourquoi les gens de ces régions l'appellent ainsi (1) ». Hiuan-ying, dans son Glossaire, (2) et Kouei-ki des T'ang, (3) donnent la même étymologie, mais sans spécifier si elle est étrangère ou chinoise. Hiuan-ying identifie *ma-ngao* à *masāra*, *musāra* (4) ou *musāragarbha* ou *galva*. (5) Les indianistes ne sont pas fixés sur la valeur de ce terme (6). D'après Hiuan-ying, Paramārtha, cité par Kiong-hing, (7) et Houei-yuan 慧苑 des T'ang (8), il désignait une pierre violette (紺紫) ; d'après K'ouei-ki, (9) une pierre dont la couleur était « entre le bleu-vert et le blanc »(青白間色). Mais pour tous ces derniers auteurs *musāragarbha* correspond au chinois *tch'ö-k'iu* 車渠 (10), tandis que

---

(1) *Ma-ngao lo fou*, dans *Yi wen lei tsiu*, k. 84 ; *T'ai ping yu lan*, k. 358 et 808 : *Li tai fou houei*, *loc. cit.*, 2a ; *Wei Wen ti tsi*, ap. *Han Wei lieou tch'ao po san kia tsi* 漢魏六朝百三家集 k. 1, 9b.

(2) *Yi ts'ie king yin yi*, k 22, TT. XXXIX, 6, 87b-88a : « La couleur de cette substance précieuse est parfois pareille à celle du cerveau du cheval ; d'où son nom. »

(3) *Miao fa lien houa king hiuan tsan* 妙法蓮華經玄賛, TKS, A, LII, 4, 322b : « La couleur en ressemble à celle du cerveau du cheval ; c'est pourquoi, du nom de ce dernier, on a tiré les caractères 馬腦. »

(4) 摩娑羅, 牟娑羅, 謨羅羅, etc. (TT. XXXIX, 6, 87b-88a et 91b).

(5) 摩婆洛揭婆, 目娑嚕伽羅婆 (*ib.* 84b).

(6) Cf. Finot, *Lapidaires indiens*, p. XVIII.

(7) *Mi-lö chang cheng king chou*, loc. cit.

(8) Glossaire de l'*Avataṃsaka-sūtra*, k. 下, TT. XXXIX, 10, 122b = 141b 牟娑羅此云紫色寶.

(9) *Miao fa lien houa king hiuan tsan*, loc. cit.

(10) Ecrit aussi 車渠, 車磲, 硨磲. Ce nom désigne actuellement un très grand mollusque (le tridacne d'après l'*Encyclopædia japonica*), dont la coquille était utilisée sous les Ts'ing comme bouton mandarinal des fonctionnières du sixième degré (cf. *Ts'eu yuan*) ; les Annamites l'emploient pour désigner la nacre. On prétend en donner une étymologie en se référant à un passage du *Chang chou ta tchouan* 尚書大傳 attribué aux disciples de Fou Cheng, le restituteur du *Chou king* et commenté par Tcheng Hiuan au IIe siècle p. C. : « San Yi-cheng 散宜生 ... s'étant rendu sur les bords du Fleuve jaune et de la rivière Houai prit un grand coquillage, pareil à une jante 渠 de char 車. » (*Houang Ts'ing king kiai siu pien*, k. 354, 30a. Même leçon dans Tch'eng Ta-tch'ang, *yen fan lou*, ap. *Chouo feou*, 13, 9a, qui interprète *k'iu* par « ornière », 轍迹也 ; mais « jante » est l'interprétation de Tcheng Hiuan. L'éd. du *Han wei yi chou*, k. 上, 15b, donne : « Un grand coquillage, grand comme la jante d'un grand char. ») Cette étymologie ne me paraît pas prouver, comme le pense M. Pelliot, *T'oung pao*, 1912, p. 481, que *tch'ö k'iu* ait désigné primitivement un coquillage. Au début du IIIe siècle, Wen-ti des Wei en fait un produit des contrées occidentales, de la famille du jade, dont on fabriquait des bols (*Li tai fou houei*, k. 98, 2b), et dans la deuxième partie du même siècle Lu Tsing 呂靜 dit dans son *Yun tsi* 韻集 (reconstitué ap. *Yu han chan fang tsi yi chou*). Le *tch'ö-k'iu* est de la famille du jade et des pierres. Son aspect ressemble à celui de l'huître ; il est veiné. » Sous les T'ang, Houei-yuan ignore encore l'étymologie par allusion au *Chang chou ta tchouan* : « *Tch'ö-k'iu*, en sanskrit *musāragarbha*. *Musāra* signifie vaincre (?) ; *garbha* signifie l'intérieur 藏. Il n'y a pas encore d'explication de l'ancien nom *tch'ö-k'iu*. » A mon avis, il s'agit sans doute d'un mot d'origine étrangère, mais non indienne, désignant une pierre, et appliqué plus tard à un coquillage d'apparence analogue (la coquille du tridacne est ornée de côtes).

ma-ngao est l'équivalent d'*açmagarbha*, nom sanskrit de l'émeraude; Hiuan-ying seul identifie *açmagarbha* à l'ambre, ce qui est sûrement erroné (1). Houei-yuan propose une explication ingénieuse: « *cerveau de cheval*, en sanskrit *açvagarbha* 阿溼嚩揭波. *Açva* signifie cheval... *garbha* signifie cerveau 腦, intérieur 藏 ...... Si l'on dit *açmagarbha* 阿溼摩波, cela signifie l'intérieur de la pierre; en effet le joyau est extrait de l'intérieur de la pierre, c'est pourquoi il convient de l'appeler joyau de l'intérieur de la pierre. Depuis l'antiquité, on a confondu les phonèmes désignant le cheval et la pierre; c'est pourquoi l'on dit par erreur *cerveau de cheval* (2) ». Par malheur, *ma-ngao* est partout défini comme une pierre rouge, et il ne paraît pas douteux qu'il désigne l'agate; il s'ensuit que les glossateurs chinois font de l'*açmagarbha* une pierre rouge (赤) (3); mais alors ce n'est plus l'émeraude. Peut être l'équivalence *ma-ngao* = *açmagarbha* repose-t-elle en fin de compte sur une fausse étymologie.

Dans *mei-kouei* 玫瑰 (p. 43-48), *kouei* n'aurait pas le sens de « perle, gemme sphérique » (*houei*) comme dans *k'iong-houei*, mais formerait avec le mot précédent un terme apparenté au latin *mica*. En dépit de cette étymologie malheureuse, l'identification du *mei-kouei* au mica (nom actuel *yun-mou* 雲母) nous paraît acquise. (4) Le *Chouo wen* (s. v. 玫) définit *mei-kouei* par *houo-ts'i* 火齊; Touan Yu-ts'ai corrige en *houo-ts'i-tchou* 火齊珠; M. T. pense que c'est une erreur provenant du fait que Touan Yu-ts'ai interprète 瑰 au sens de « perle ». En effet M. T. distingue

---

(1) Il présente d'ailleurs cette identification comme hypothétique: 阿濕摩揭婆.... 此云石藏. 或是虎魄. (TT. XXXIX. 6, 84b). De même il avoue que *musāragalva* désigne « parfois » le *tch'ö-k'iu* (*ib*).

(2) TT. XXXIX, 10, 114b = 134b.

(3) Kiong-hing, Hiuan-ying lui-même (91b). K'ouei-ki en compare la couleur à celle du cerveau du cheval et en donne une traduction bizarre: 杵藏, « intérieur du pilon »; ceci doit être une confusion avec *musāragarbha* (*musala*, « pilon »). Le *Fan yi ming yi tsi*, art. 35, donne *ma-ngao* pour un équivalent de *mo-lo-k'ia-li* 摩羅伽隸 qui doit être une abrévration de *mo-so-lo-k'ia-li* 摩娑 (lire 娑) 羅伽隸, mentionné dans un commentaire des Song (TKS, A, XXXIII, 2, 129b) comme une ancienne transcription d'*açmagarbha*: il y a là aussi une confusion avec *musāragarbha* (pāli *masāragalla*). Le *marakata* 摩羅伽陀, autre nom de l'émeraude, forme l'objet d'un autre paragraphe du *Fan yi ming tsi* (même article), renvoyant au *Ta tche tou louen*, TT. XX, 1, 68a, où il est dit que « cette perle, extraite du bord de la bouche Garuḍa, est de couleur verte et procure l'immunité contre tous les poisons ». (*Gārulmala*, *garuḍadgīrṇa* sont des épithètes de l'émeraude.)

(4) M. Laufer, *T'oung pao*, 1915, p 207-208, l'admet pour un passage du *Nan-che* mais l'écarte pour un texte de Sseu-ma Siang-jou (IIe siècle a. C.). Sur ce dernier point, ses arguments semblent contestables. *Mei-kouei* étant le nom de la rose, dit-il, il s'agissait d'une pierre rose. Comment se fait-il alors que ce terme désigne le mica dans le *Nan che*? En second lieu, Sseu-ma Siang-jou en ferait un produit du Sseu-tch'ouan, où l'on ne trouve pas de mica. Ceci est inexact; Sseu-ma Siang-jou était originaire du Sseu-tch'ouan, mais voyagea au moins jusqu'au Ho-nan (royaume de Leang 梁); le passage du *Tseu-hiu fou* 子虛賦 où figure *mei-kouei* est une description du royaume de Tch'ou 楚, c'est-à-dire, d'après les commentaires (*Che ki*, k. 57, 2b, 5; *Ts'ien Han chou*, k. 57 上, 2a, 11; 3a, 4, etc.), du Hou-pei, description beau-

clairement, comme M. Laufer, (1) *houo-ts'i*, « mica », de *houo tchou* 火珠, « perle à feu », lentille de cristal, mais il s'écarte de M. Laufer sur la valeur de *houo-ts'i-tchou*. Ce terme ne désignerait pas des perles ou boules de mica, mais des lentilles brillantes et vitreuses comme du mica (p. 44, col. 5, p. 45, col. 3, p. 48-49), ce qui ruinerait la thèse de M. Laufer, selon lequel les verres ardents furent importés en Chine de l'Occident sous les T'ang ; en effet le *houo-ts'i-tchou* apparaît dans des textes bien antérieurs. Le principal argument de M. T. est que le mica ne se prête pas à la fabrication de perles sphériques (p. 45, col. 3). Mais une documentation plus consciencieuse lui aurait montré qu'il se contredit lui-même. Le *Ts'ang kie* 蒼頡 des Han, (2) le *Tseu lin* 字林 de Lu chen 呂忱 des Tsin, (3) le *Yun tsi* de Lu Tsing (IIIe siècle), (4) définissent uniformément *mei-kouei* par *houo-ts'i-tchou*. Kouo P'o (275-324) est encore plus net, puisqu'il glose *mei-kouei* par « perle

---

coup trop fantaisiste pour permettre une localisation en ce qui concerne le mica. Celui-ci existe dans diverses parties de la Chine, notamment au Leao-tong et au Chan-si (*Che ya*, p. 45-46 et p. 177), mais anciennement on en importa beaucoup de l'étranger et en particulier du Nord-Annam. Le *Wou lou* 吳錄 (IIIe siècle), cité dans le *T'ai p'ing yu lan*, dit qu'on en trouvait, « composé de couches superposées qu'on pouvait séparer, jaune, ressemblent à l'or », dans le *hien* de Si-kiuan 西倦縣. M. Laufer (*ib.* p. 194, note I), situe ce *hien* dans la région du bas Yang-tseu ; mais il faut manifestement lire 西捲 (ou 卷), nom d'un *hien* qui dépendait à l'époque des Han (*Ts'ien Han chou*, k. 28 下, 6a) et des Trois Royaumes (Yang Cheou-king 楊守敬, *San kouo kiun hien piao pou tcheng* 三國郡縣表補正, 1907, k. 8, 5a ; *Song chou*, k. 38, 21b), de la commanderie de Je-nan 日南, et que M. Aurousseau a localisé dans les environs de Huê (*BEFEO*, XIV, IX, 28-32). C'est ce qui ressort d'un passage presque littéralement identique (« jaune-rouge », 黃赤, au lieu de « jaune ») du *Yi wou tche* 異物志 (sans doute le *Nan tcheou* 南州 *yi wou tche* du IIIe siècle) cité dans le commentaire de Lieou Yuan-lin 劉淵林 au *Wou tou fou* 吳都賦 (*Wen siuan*, éd. Houei-wen t'ang, k. 5, 7a, 8), où Si-k'iuan est remplacé par Je-nan. Au Xe siècle encore, le *T'ai p'ing houan yu ki*, k. 171, 4b-5a, dit que la sous-préfecture de Kiun-ning 軍寧, dans le *tcheou* de Ngai 愛 (Thanh-hóa), « produisait du *houo-ts'i* d'aspect semblable au *yun-mou*, composé de couches superposées et pareil de l'or jaune ». Ces descriptions s'appliquent à une variété de « mica noir » appelée en chinois *kin tsing che* 金精石 ou *kin sing che* 金精石, et qui doit être la biotite ou la phlogopite (cf. *Che ya*, p. 45-46 et 177) Cf. G. Dupouy, *Etudes minéralogiques sur l'Indochine française*, Paris, 1913, p. 263-264 : « On ne peut séparer ces deux minéraux.... La couleur est en général foncée : brune, brun jaunâtre... La biotite se présente en petits amas de lamelles irrégulières, déchiquetées.. Les plus beaux échantillons que j'ai vus proviennent, soit de la région comprise entre le Fleuve-Rouge et la Rivière Noire, au Tonkin, soit de celle qui s'étend à l'Ouest du Thanh-hóa et de Vinh, en Annam. »

(1) *Optical lenses*, dans *T'oung pao*, 1915.

(2) Cité ap. *Yu p'ien* 玉篇, s. v. 瑰.

(3) Cité, *Ts'ien Han chou*, k. 87 上, 8a, 1. Sur le *Tseu lin*, voir *Souei chou*, k. 32, 14b.

(4) Cité dans le commentaire de K'ong Ying-ta au *Tso tchouan*, 17e année du duc Tch'eng 成 (*Tch'ouen ts'ieou tchou chou*, éd. Ming, k. 28, 29b) et dans le commentaire du Li Chan au *Wen siuan*, éd. Houei-wen t'ang, k. I, 7a, 2.

de pierre », 石珠, en renvoyant au *Tch'ou ts'eu* (¹). C'est sans doute sur ces sources que repose la correction de Touan Yu-ts'ai (²).

L'auteur rapproche des noms connus de l'ambre, *hou-p'o* du *Ts'ien Han chou* (k. 96, 5ᵃ), *hou-p'o* 琥珀 du *Heou Han chou* (k. 118, 4ᵇ ; au k. 116, 8ᵃ, on trouve 虎魄 ; toutes ces formes représentent un ancien * *huo-p'ak*) de *yu-pei* (ou *yu-p'ei*) 育沛 (* *'uk-pai* ou * *'uk-p'ai*) ; qui désigne dans le *Chan hai king* une substance provenant des bords d'une mer située par les commentateurs dans le Sseu-tch'ouan occidental ; ces divers termes sont ramenés à *açmagarbha* (p. 50-55). Mais d'une part l'identification de *l'açmagarbha* avec l'ambre est sûrement une erreur de Hiuan-ying, et de l'autre *hou-p'o* et *yu-pei* ne présentaient anciennement aucun rapport phonétique.

L'article consacré au *sö-sö* 瑟瑟 (* *ṣĕt-ṣĕt* ; *Kouang yun* : 所櫛切) n'occupe pas moins de 24 pages. L'auteur établit d'abord (p. 55) que *sö* 瑟 (var. 璱) du *Che king* n'est qu'une épithète du jade. Puis il cite une série de textes d'où il ressort que le *sö-sö* avait la forme d'une perle (p. 55-56) et qu'il était vert-bleu, brillant et transparent (p. 57-59). Hirth et Chavannes l'identifient à la turquoise, mais leurs arguments sont réfutés par M. Laufer, (³) d'après lequel la turquoise n'apparaîtrait que dans le *Tcho keng lou* de 1366, sous le nom de *tien-tseu* 甸子 (p. 59-61). M. T. cite à ce propos un rapport présenté en 1916 par un fonctionnaire du Ministère de l'Agriculture et du Commerce sur l'exploitation de la turquoise dans le district de Siang-yang 襄陽 au Hou-pei. Le *Tcho keng lou* mentionne les *tien-tseu* de Siang-yang ; les carrières paraissent avoir été abandonnées sous les Ming et les Ts'ing ; l'exploitation en fut reprise récemment ; de là proviennent toutes les turquoises vendues à Pékin (p. 61-62). M. Laufer rapproche le nom actuel de la turquoise, *lou song che* 綠松石, de *song houa che* 松化石 ; mais ce dernier terme désigne une roche qui serait d'après la tradition du bois de pin transformé par l'action de l'eau ; elle aurait servi dans l'antiquité à fabriquer des pointes de flèches ; elle abonde dans la région de Jehol, où les indigènes en font des colonnes et des soubassements (p. 63 ; cf. p. 144). La turquoise étant écartée, l'auteur identifie le *sö-sö* mentionné dans les textes des Six dynasties aux Cinq dynasties avec le saphir ; là où il est présenté comme un élément architectural ou décoratif, il s'agirait du *lieou-li artificiel* (p. 64-75).

Le travail de M. Laufer sur le diamant (⁴) (*kin-kang* 金剛) est analysé et discuté aux p. 79-89. La question de l'époque où il fut connu dans l'Inde donne lieu à

(¹) Cité, *Che ki*, k. 117, 2ᵇ, et aussi dans le Glossaire de Hiuan-ying, k. 6 (var. 7), TT. XXXIX, 7, 23ᵇ. Je n'ai pas trouvé *mei-kouei* dans le *Tch'ou ts'eu*. Au k. 3 du même Glossaire, *ib.* 10ᵇ, la même définition est donnée d'après le *Tseu lin* : 玫瑰. 字林莫迴切. 下胡魁 (*houei* et non *kouei*) 切. 石珠也.

(²) Hiuan-ying, k. 6 (var. 7), loc. cit., citant le *Chouo wen*, donne *houo-ts'i-tchou* : 玫瑰. 說文莫回切. 下胡魁切. 火齊珠也. 一曰. 石之美好曰玫. 圓好曰瑰.

(³) *Notes on Turquois on the East*, 1913. La turquoise paraît cependant avoir été connue de la Chine antique. Cf. Pelliot, T'oung pao, 1923, p. 8, note 1.

(⁴) *The diamond*, Chicago, 1915.

cet incroyable raisonnement : d'après les bouddhistes, les *çarira* des Buddha sont en diamant, donc *çarira* est le nom ancien du diamant, et celui-ci était exploité en Inde au VI[e] siècle avant l'ère chrétienne, date du Buddha ! Les arguments relatifs à son apparition en Chine sous les Tcheou (p. 84) ne me persuadent pas davantage. On sait que le terme *king-kang* n'est attesté qu'à partir des Tsin ; or il est vraisemblable que le diamant fut importé de l'Orient hellénique sous les Han ; les histoires dynastiques ne mentionnent pas le *kin-kang* parm les produits du Ta Ts'in ou de Fou-lin, mais le *ye kouang pi* 夜光璧 et le *ming yue tchou* 明月珠 (¹), ou le *ming tchou* 明珠 et le *ye kouang pi* (²) ; le *Wei lio*, cité dans le commentaire du *San kouo tche*, mentionne à la fois le *ming yue tchou*, le *ye kouang tchou* 夜光珠 et le *tchen po tchou* 眞白珠 ; on a supposé que le diamant se cache derrière l'un ou l'autre de ces termes. M. T pense que c'est derrière *ye kouang pi* (ou *ye kouang tchou*) ; *ming yue tchou* (ou *ming tchou*) désignerait la perle. Sur ce dernier point, le *Wei lio* fait difficulté, puisqu'il distingue le *ming yue tchou* du *tchen po tchou*, qui ne peut être que la perle ; l'auteur ne s'en est pas aperçu, car il cite le *Wei lio* d'après le *T'ai ping yu lan*, k. 802, où on lit : « Le royaume de Ta Ts'in produit des *ye kouang tchou* et des *tchen po tchou* ». Cette leçon est toute en faveur de sa thèse. D'une part, en effet, les épithètes *ye kouang*, « lumineux de nuit » (ou aussi « le luminaire nocturne », la lune) et *ming yue*, « claire lune », sont constamment associées dans les textes de littérature ancienne et il est possible que leur emploi parallèle ne soit dans le commentaire du *San kouo tche* qu'un artifice de style ; de l'autre *tchou* de *ming yue tchou* peut s'entendre « perle » et non « gemme », ce qui est impossible pour *pi*, « anneau de jade, gemme » ; enfin *ye kouang* s'applique dans les textes à toutes sortes de matières, tandis que *ming yue* qualifie plus spécialement une variété de perle.

M. Laufer a déjà réuni un certain nombre de textes où figure le doublet *ye kouang* — *ming yue*. On peut y ajouter les suivants. Le passage du *Che ki* cité par Pétillon se trouve dans la biographie du Tseou Yang 鄒陽 (II[e] s. a. C.) (³) ; ce personnage, disgrâcié et emprisonné, adresse une requête à l'empereur : « J'ai entendu dire que tout homme auquel on jetterait dans l'obscurité la perle de claire lune ou le *pi* lumineux de nuit porterait la main à son épée et regarderait de travers. Que signifie cela ? [C'est l'image d'un homme cherchant à obtenir] de l'avancement sans appui... [Si l'on cherche à obtenir] de l'avancement sans appui, on a beau montrer la perle du marquis de Souei 隋 ou le *pi* lumineux de nuit, [celui auquel on les montre] en conçoit du ressentiment et n'en voit pas les vertus. Mais si quelqu'un a parlé préalablement, alors il suffit d'un morceau de bois ou d'une souche pourrie pour planter ses mérites et se sauver de l'oubli. » La perle du marquis de Souei et le *pi* lumineux de nuit, ou *pi* du Sieur Ho, représentant ici ce qu'on peut imaginer de plus précieux, étaient célèbres dans la Chine antique. Tous deux sont mentionnés dans *Mö*

(¹) *Heou Han chou* et les deux *T'ang chou*

(²) *Wei chou* et *Pei che*. *Ming tchou* et *ming yue tchou* se remplacent constamment dans les textes.

(³) *Che ki*, k. 83, 6[a] = *Ts'ien Han chou*, k 51, 7[b].

tseu (1), puis Han-fei tseu, au IIIe siècle a. C., conte la légende du *pi* du sieur Ho (2) ; Tchouang tseu (3) et le *Lu che tch'ouen ts'ieou* (4) mentionnent encore la perle du marquis de Souei ; enfin tous deux reparaissent à plusieurs reprises dans Houai nan tseu (IIe s. a. C.) : « La perle du marquis de Souei, le *pi* du sieur Ho, qui les obtient est riche et qui les perd, pauvre (5) ». Kao Yeou (fin du IIe s. p. C.), commentant ce passage, rapporte la légende de la perle du marquis de Souei, déjà contée au Ier siècle a. C. par Lieou Hiang en ces termes (6) : « Naguère le marquis de Souei rencontra en route un grand serpent coupé en son milieu ; se doutant qu'il avait des pouvoirs surnaturels, il lui fit appliquer des médicaments ; alors le serpent put marcher. C'est pourquoi l'endroit est appelé Tertre du Serpent coupé (7). Un peu plus d'un an plus tard, le serpent apporta dans sa gueule une perle claire, d'un pouce de diamètre, extrêmement blanche et lumineuse. » Kao Yeou ajoute : « C'est la perle de claire lune. » Glosant cet autre passage de Houai-nan tseu (8) : « La perle de claire lune ne peut être sans défaut », un autre commentateur, Hiu Chen (vers 100 p. C.), dit : « La perle lumineuse de nuit (夜光之珠) a une ressemblance avec la lumière de la lune ; c'est pourquoi on l'appelle *de claire lune* (9) ». Houai-nan tseu l'entendait bien d'une perle : « La perle de claire lune est extraite de l'huître », dit-il (10).

Il n'est pas douteux que dans la plupart des textes les épithètes *ming yue* et *ye kouang* ne s'emploient par allusion à ces deux joyaux. Cependant la seconde n'était pas exclusivement réservée à la gemme de Ho. C'est ce que Li Chan des T'ang a montré dans son commentaire à la description suivante d'un édifice du palais de Tch'ang-ngan, écrite par Pan Kou au Ier siècle p. C. : « Le bâtiment ne révèle pas sa charpente ; les murs ne mettent pas à nu leur forme. Ils sont enveloppés de broderies à ramages et entourés de bandes de soieries. La Claire lune du marquis de Souei y tombe en tous sens ; à des tringles de métal s'alignent des anneaux de jade pareils à des ligatures de monnaies. La jadéite et le mica y répandent leur éclat et y recueillent leur splendeur ; la Poire suspendue et [la gemme de] Tch'ouei-ki y mettent une

(1) Ed. Pi Yuan, rééd. Hou-pei, 1875, k. 11, 8b : « Le *pi* du sieur Ho, la perle du marquis de Souei, les Trois Jujubes et les Six Merveilles, sont ce que les seigneurs appellent les joyaux par excellence ».

(2) Cf. Pelliot, *T'oung pao*, 1918-1919, p. 400.

(3) Trad. Legge, *Texts of Taoism*, II, p. 154.

(4) Cité ap. *Yuan kien lei han*, k. 364.

(5) Ed. Tchö-kiang, 1876, k. 6, 4b. Voir aussi k. 16, 4b.

(6) *Chouo yuan* 說苑, cité ad *Che ki*, k. 87, 2a. Une autre tradition est rapportée au Ier siècle p. C. par Wang Tch'ong : « Le marquis de Souei fabriqua avec des matières chimiques des perles aussi fines et brillantes que les vraies. » (*Louen heng*, éd. *Han Wei ts'ong chou*, k. 2, 17a, trad. Forke, vol. I, p. 378).

(7) Le *Kouo ti tche* 括地志 des T'ang, cité ad *Che ki*, ib., identifie ce tertre au mont Fen 濆 ou K'ouen 崑, à 25 *li* au Nord de Souei hien 隨縣 (actuellement Souei tcheou au Hou-pei).

(8) K. 13, 21b.

(9) Sur l'attribution de cette glose à Hiu Chen, voir commentaire de Li Chan au *Wen siuan*, éd. Houei-wen t'ang, k. 1, 7a, 3.

(10) K. 13, 21b. Une phrase presque identique est attribuée à Mö tseu dans le *Yi wen lei tsiu* et le *T'ai p'ing yu lan* ; cf. *Mö tseu*, éd. Pi Yuan, k. 15, 17b.

lumière nocturne » (1). Dans cette dernière phrase, *ye kouang* n'est pas un nom propre de joyau, comme la Poire suspendue et le gemme de Tch'ouei-ki (2) ; en effet Tchang Heng 張衡 (78-139 p. C.) s'exprime ainsi dans sa description du même édifice : « La lumière nocturne (*ye kouang*) des Poires suspendues s'y répand, les perles de Souei y sont alignées en guise de flambeaux, (3) et de même Tso Sseu 左思 des Tsin dit dans sa description de la capitale de Wou (Sou-tcheou) ; « La lumière nocturne [de la perle] du marquis de Souei n'est pas si brillante (4). » *Ye kouang* désignait donc simplement une pierre ou perle quelconque lumineuse de nuit ; c'est pourquoi l'auteur du *Wei lio* put dissocier cette épithète du jade de Ho.

Ming yue implique la même idée, du moins à partir des Han (5), mais semble avoir

---

(1) *Si tou fou* 西都賦, ap. *Wen siuan*, k. 1, 6^b.

(2) Nous disons de même la *Fève de Naples*, le *Régent*, etc. On lit dans le *Tchan kouo ts'ŏ* compilé par Lieou Hiang (éd. *Si yin hiuan ts'ong chou*, k. 3, 43^a) : « Tcheou possède l'Anneau poli ; Song possède le Vert noué ; Leang possède la Poire suspendue ; Tch'ou possède le Jade brut de Ho .. Ce sont là des objets d'une renommée universelle » (周有砥厄. 宋有結綠. 梁有懸黎. 楚有和璞. 爲天下名器也. « La perle de claire lune et le jade du sieur Ho sont aussi mentionnés dans le *Tchan kouo ts'ŏ*, k. 6, 33^b. Sur le *pi* 璧 de Tch'ouei-ki nom d'un lieu du royaume de Tsin, cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, I, p 234. et *Mencius*, trad. Legge, p. 243.

(3) *Si king fou* 西京賦, ap. *Wen Siuan*, k. 2, 5^a.

(4) 隋侯於是鄙其夜光. *Wou tou fou* 呉都賦, ap *Wen siuan*, k. 5, 7^a.

(5) La croyance à la luminosité nocturne de la perle est peut-être d'origine étrangère, mais ne paraît pas provenir de l'Inde. Dans les textes bouddhiques, cette vertu est attribuée à la Gemme par excellence (*maṇi*) ; « Le grand *maṇiratna* 大摩尼寶... Si dans le palais du roi il y a ce *ratna*, alors qu'il fait nuit et qu il n'y a pas de lampe pour éclairer, il éclaire spontanément comme la lumière du soleil. » (*Louen wang ts'i pao king*, trad. Xe siècle, TT. XII, 8, 9^b. « Le *ratna* de la perle surnaturelle, 神珠寶... La nuit du 29e jour, alors qu'il n'y a plus de lune, on suspend cette perle dans le vide au-dessus de ce pays. Elle illumine le pays dans toute son étendue, au dedans et au dehors : il fait jour comme en plein midi. » (*Sieou hing pen k'i king*, trad. 197 p. C., TT. XIII, 10, 28^b.) *Tchou* n'a pas ici le sens de *perle*, mais traduit *maṇi* (cf Hiuan-ying, *Glossaire*, TT. XXXIX, 7, 94^b : « *maṇi* 末尼, cela signifie *perle précieuse* : c'est le nom général des perles »). Sur la matière du *maṇi*, les traditions diffèrent. En tant que quatrième Joyau du Cakravartin, on en faisait volontiers du *vaiḍurya* : « Dans le palais du roi se produisit spontanément la précieuse perle *maṇi* ; elle était de *lieou-li* bleu-vert uni, grosse comme un estomac d'homme ; elle éclairait dans l'obscurité sur l'espace d'un yojana » (*Mahāparinirvāṇa-sūtra*, trad. Dharmarakṣa, k. 20, TT. XI, 5, 62^b ; cf. *BEFEO*, XX, IV, 159) ; en tant que *cintāmaṇi*, tantôt du cristal, tantôt du diamant (textes ap. *Bukkyō daijiten*, p. 1347). C'est sans doute par allusion à cette luminosité nocturne que *ming yue tchou* fut parfois employé pour traduire *maṇi*, ainsi dans une liste des *saptaratna* traduite par Kumārajīva (*Hai pa tŏ king*, TT. XIV, 7, 36^a : 明月神珠), ou dans le *Fo chouo ta yi king* 佛說大意經 traduit par Guṇabhadra (Nj. 527 ; conte du jeune homme qui va en mer chercher, d'abord, les Sept Joyaux, puis un objet extraordinaire : le *ming yue tchou* dans le *Fo chouo ta yi king*, le *cintāmaṇi* dans le *Hien yu king*, k. 9. TT. XIV, 9, 47^b, texte tib. trad. Schmidt, VIII, 30, et dans le *Ta tche tou louen*, k. 35, TT. XX, 2, 81^b). Mais dans d'autres textes *ming yue tchou* semble désigner un joyau différent à la fois de la perle et du

été de tout temps plus spécialement réservé à la perle. Comme les Hindous (1), les Chinois établissent certains rapports entre la perle et la lune. En effet, « la perle est l'essence *yin* 陰 de l'huître » (2) ; or *yin* est un autre nom de la lune. « Le fœtus de perle de l'huître décroît et croît avec la lune, » dit Tso Sseu (3), et cette croyance est encore attestée par un naturaliste du XVIIe siècle : « Toutes les perles sont produites dans le ventre des huîtres : elles les conçoivent en reflétant la lune... Toute huître en gestation de perle, étant au fond de l'eau par mille *jen* de profondeur, chaque fois que la lune atteint le centre du ciel, ouvre sa coquille et s'expose aux rayons ; elle prend l'essence de la lune pour en faire son âme. Mais c'est le clair de lune du Milieu de l'Automne qui plaît davantage aux vieilles huîtres : s'il fait clair et s'il n'y a pas de nuages, alors, suivant que la lune se lève à l'Est ou se couche à l'Ouest, elles tournent leur corps afin qu'il reflète les rayons... Les perles un peu aplaties, comme la surface d'un chaudron renversé (perles hémisphériques ?), et dont l'éclat est amorti et comme doré, sont appelées perles *tang* 璫 (4) ; leur prix est de mille taëls pièce. Ce sont là depuis l'antiquité [les perles désignées par les épithètes] *de claire lune*, *lumineuses de nuit* ; c'est-à-dire que lorsqu'on les regarde en plein jour, par temps clair, à l'ombre d'un avant-toit, elles présentent un fil de lumière miroitant et changeant. *Lumineuses de nuit*, c'est un beau nom qu'on leur donne ; ce n'est point qu'il y ait vraiment des perles émettant de la lumière dans la nuit noire. (5) » Ce texte récent montre que les Chinois n'ont pas cessé de se représenter le *ming yue tchou* comme une perle. (6)

Il est donc vraisemblable, comme le veut M. T., qu'en employant par rapport à l'Orient hellénique ces deux noms fameux, les Chinois voulaient désigner deux gemmes exceptionnellement précieuses, le diamant phosphorescent d'une part, de l'autre

---

maṇi. Ainsi le *vihāra* où ont lieu les prédications au paradis d'Amita est orné de perles blanches, de perles de claire lune et de perles *maṇi* (*Wou leang ts'ing tsing p'ing teng kio king*, trad. Tche-leou-kia-tch'en, TT. II, 8, 4^{a}) et les mêmes substances composent le sable de l'étang du même paradis (A-mi-t'o king, trad. Tche K'ien, TT. II, 8, 30^{b}, 20) : elles forment également les trois derniers des *saptaratna* dans une liste traduite par Fa-kiu sous les Tsin occidentaux (*Heng chouei king*, TT. XII, 8, 7^{a}, 15-16).

(1) Cf. Finot, *Lapidaires indiens*, p. 65, 69, 102, 133, 175.

(2) 珠蚌之陰精. Définition du *Chouo wen*.

(3) 蚌蛤珠胎與月虧全. *Wou tou fou*, ap. *Wen siuan*, k. 5, 3^{b}.

(4) *Tang*, pendentif d'oreille.

(5) Song Ying-sing 宋應星, *T'ien kong k'ai wou* (première partie du XVIIe siècle), ap. *T'ou chou tsi tch'eng, Che houo tien*, k. 322, *tchou pou houei k'ao*, 2, 4^{b}-5^{a}. Cf. Laufer, *op. cit.*, p. 71.

(6) Pour l'antiquité voir aussi *Che ki*, k. 127, 6^{b} et k. 128, 2^{b}, le *Sin louen* 新論 de Lieou Hie 劉勰, éd. *Han wei ts'ong chou*, k. 10, 4^{a} (蚌蛤結痾而銜明月之珠), *Meou tseu*, trad. Pelliot, note 97, les nombreux *fou* cités aux k. 122 et 123 du *Che houo tien*, etc. Certains textes (Pelliot, *ib.*) font naître la perle de claire lune non dans une huître, mais dans le menton du dragon. Cette tradition s'applique aussi à la perle ; Song Ying-sing dit en effet : « Ceux qui disent qu'il y a des perles dans le ventre des poissons, sur la gueule des dragons ou la peau des requins, se trompent » (*T'ien kong k'ai wou*, *loc. cit.*). Ces croyances sont probablement d'origine indienne (cf. Finot, *Lapidaires*, p. XXI, et *Ta tche tou louen*, TT. XX, 1, 68^{a}.)

une espèce de perle remarquable par sa beauté. Peut-être toutefois ce doublet stéréotypé impliquait-il aussi une allusion à d'autres pierres dont on savait vaguement en Chine que les Occidentaux les tenaient pour lumineuses de nuit : escarboucle, lychnè, etc.

M. T. se pose naturellement en défenseur de la provenance occidentale du jade dès l'époque des Tcheou et des Han, et ne craint pas de remonter jusqu'à l'Empereur Jaune, qui, d'après la tradition, résida dans l'Ouest et fut le premier Chinois à employer du jade ; c'est là un nouvel argument en faveur de l'origine occidentale des Chinois et de leurs relations avec l'Asie centrale ou même occidentale dès la plus haute antiquité ; de même les objets de jade exhumés en Europe fournissent la preuve d'émigrations préhistoriques d'Orient en Occident (p. 99-102). Cette dernière assertion est d'autant plus surprenante que l'auteur connaît l'ouvrage de M. Laufer sur le *Jade*, où il aurait pu apprendre que l'hypothèse de l'origine orientale du jade européen est abandonnée depuis longtemps. En ce qui concerne la Chine, il lui faut bien reconnaître qu'il est excessivement malaisé de distinguer dans les textes anciens les cas où *yu* 玉 (sans parler des innombrables caractères comportant la clé du jade) désigne proprement la néphrite ou la jadéite. Il montre (p. 97-98) que la confusion est principalement due au fait qu'au lieu de s'en tenir à la définition du jade par ses « vertus » (德) symboliques : onctuosité, solidité, musicalité, etc. (1), les auteurs et commentateurs attachèrent trop d'importance à ses « caractéristiques adéquates » (符) ou couleurs, dont Wang Yi 王逸 donnait dans la seconde partie du IIe siècle p. C. cette bizarre énumération : « Rouge comme la crête du coq, jaune comme la châtaigne cuite à la vapeur, blanc comme le lard (2), noir comme la laque pure, telles sont les caractéristiques adéquates du jade ; inventer de belles maximes, créer des expressions modèles, telles sont les caractéristiques adéquates de l'homme. » (3) Certains des textes relatifs au jade de Khotan (p. 102-106) en mentionnent de cinq couleurs : blanche, verte, jaune, noire, rouge ; d'autres nient que ces trois dernières variétés soient du véritable jade (4) ; au musée du palais de Pékin, les jades sont classés en blancs, bleu-verts (青), verts (碧) et jaunes. Les définitions de ces couleurs et de leurs nuances dans les textes, les noms dont les désignent les lapidaires, sont étudiés aux p. 107-108 ; certains jades « rouges » paraissent être colorés artificiellement, tandis que la teinte « noire » serait due à la présence d'un corps étranger (5).

L'auteur passe ensuite à l'examen des textes relatifs au « beau jade de Lan-t'ien », 藍田美玉 (p. 112-115). On sait qu'il n'en est point de plus favorables à l'hypothèse de l'origine indigène du jade. Parmi les douze *hien* constituant le territoire

---

(1) Cf. *Li ki*, trad. Couvreur, II, p. 697-698 ; *Kouan tseu* 管子, Chouei ti p'ien 水地篇, éd. Hou-pei, 1875, k. 14, 1b ; *Chouo wen*, s. v. 玉 ; Lieou Hiang, *Chouo yuan*, éd. *Han Wei ts'ong chou*, k. 17, 18a-b.

(2) Var. graisse de viande

(3) *Tcheng pou louen* 正部論, reconstitué ap. *Yu han chan fang tsi yi chou*, Philosophes, école des Lettrées, [illegible]b-2a. La couleur verte n'est pas mentionnée !

(4) *T'ien kong k'ai wou*, ap. *T'ou chou tsi tch'eng*, Che houo tien, k. 327, 16a-b.

(5) Le chrome de fer, d'après Bushell, *L'art chinois*, p. 161. Quelques analyses chimiques feraient mieux notre affaire que tant de textes.

de la métropole (Tch'ang-ngan), le *Ts'ien Han chou* (1) mentionne celui de Lan-t'ien et ajoute : « La montagne produit du beau jade ». Ce renseignement est reproduit par le *Heou Han chou* (2) et par une foule d'autres ouvrages ; dès l'époque des T'ang, on expliquait *Lan t'ien*, « le champ bleu », par une allusion au jade, et la montagne était appelée Mont du Jade (*Yu chan* 玉山) (3). Le nom de Lan-t'ien remonte à 379 a. C (4). Mais les naturalistes des Song (5) déclarent qu'à leur époque Lan-t'ien ne produisait pas de jade, et la monographie locale de 1875 (6) fait la même constatation au sujet, non seulement du jade, mais de l'argent, du cuivre, du fer et de la pierre qu'y signalaient des ouvrages anciens (7) ; à la fin des Ming, l'auteur du

---

(1) K. 28 上, 5[b], 7. Une phrase : « Le *yu-ying* 玉英 (« fleur du jade ») provient de Lan-t'ien », est attribuée dans divers commentaires anciens à Fan Li 范蠡, qui vécut au Ve siècle av. J. C. Voir les fragments réunis sous le titre de *Fan tseu Ki-jan* 范子計然 ap. *Yu han chan fang tsi yi chou*, Philosophes, Ecole des agriculteurs, k. 3, 1[a].

(2) K. 29, 5[b].

(3) *Yuan-ho kiun hien tche* (806-820), éd. Wou-ying tien, k. 1, 18[a]. Cet ouvrage note que Hiao-ming ti des Tcheou septentrionaux (556 p. C., capitale Tch'ang-ngan) divisa le territoire de Lan-t'ien en deux *hien* dont l'un fut appelé Yu-chan ; cf. en effet *Souei chou*, k. 29, 2[a]. Le Yu chan est aussi mentionné dans des commentaires des T'ang et des Song (Kia Kong-yen 賈公彥 et Tcheng Ngo 鄭鍔) au fameux passage du *Tcheou li* (Trad. Biot, II, p. 272) : « L'occident direct est appelé Yong tcheou... Son commerce consiste en jade et en pierre ». Ce nom ne paraît pas avoir été connu antérieurement au milieu du VIe siècle ; le *Chouei king tchou* de Li Tao-yuan († 527 p. C.) dit simplement (éd. Wou ying tien, k. 19, 16[a]) : « La rivière Pa 霸 sort du *hien* de Lan-t'ien ; le ravin de Lan-t'ien, c'est celui où l'on dit qu'il y a beaucoup de jade », en ajoutant plus loin (25[b]) que Lan-t'ien était aussi un nom du Mont Li ou de Li jong 麗戎, « où l'on trouvait beaucoup de métal au Sud et beaucoup de jade au Nord ». Le mont Li (麗, 驪 ou 酈) ou de Li-jong, situé actuellement dans la sous-préfecture de Lin-t'ong 臨潼, au Nord-Est de Si-ngan fou, et où subsiste le tumulus de Ts'in Che houang-ti, forme la partie septentrionale de la chaîne dont le Mont Lan-t'ien ou du Jade forme la partie méridionale ; il ne paraît pas douteux que ces deux passages du *Chouei king tchou* se rapportent au même lieu. Un texte ancien cité ap. *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 26, 3[a], situe la source de la rivière Pa dans un ravin du Mont Lan-t'ien. Cf. Chavannes, *Mém. hist.* I, p. 218, n° 3, 285, n. 3, II, p. 90, n. 4, IV, p. 257, n. 3 ; *Chen-si t'ong tche*, éd. 1735, k. 9, 28[b] ; *T'ou chou tsi tch'eng*, Tche fang tien, k. 493, Si-ngan fou chan tch'ouan k'ao, I, 11[b]-12[a].

(4) *Che ki*, k. 15, 15[a]. Les dates indiquées ap. *Yuan-ho kiun hien tche* et *T'ai p'ing houan yu ki*, *loc. cit.*, sont fausses ; voir la discussion dans le *Lan-t'ien hien tche*, k. 3, 3[a-b]. Ce nom resta celui du même *hien* des Ts'in jusqu'à nos jours, sauf sous les Tcheou septentrionaux.

(5) Sou Song 蘇頌 (XIe siècle) et K'eou Tsong-che 寇宗奭 (XIIe siècle), cités ap. *Pen ts'ao kang mou*, k. 8, art. 玉 ; sur ces auteurs, cf. *ib.*, k. 1 上, bibliographie.

(6) *Lan-t'ien hien tche*, k. 6, 18[a].

(7) *Wei chou*, k. 110, 4[b] (minerais d'argent découverts au mont Li 驪 en 514). *San Ts'in ki* 三秦記, cité ad. *Heou Han chou*, k. 29, 5[b] : « A Lan-t'ien, il y a une vallée de trente *li* de côté ; sur le cours septentrional de sa rivière, on extrait du jade, du cuivre, du fer et de la pierre. » Le *San Ts'in ki* de Sin che 辛氏, fréquemment cité

T'ien kong k'ai wou (1) va jusqu'à expliquer cette tradition par une confusion entre Lan-t'ien du Chàn-si et une localité du même nom située dans la chaîne de l'Oignon, d'où serait provenu le jade de Khotan.

D'après M. Laufer, ce « beau jade » était du jade véritable, dont l'exploitation dura jusqu'à l'époque des Song (2). M. T. se montre beaucoup plus réservé. *Lan* est proprement le nom générique des plantes dont on tire l'indigo. Le jade de cette teinte est fort rare ; cependant c'est bien à elle que se rapporte l'étymologie proposée sous les T'ang (3). « Lan-t'ien est ainsi nommé parce qu'il produit du beau jade, pareil à l'indigo », dit un auteur (4), et les autres se réfèrent à la phrase suivante : « Le jade de belle qualité est appelé *k'ieou* 球 ; au second rang vient le *lan* 藍 (5). » Or on a vu plus haut qu'il est question dans le *Chou king* de « *k'ieou* céleste » ou azuré ; 球 et 璆 étaient anciennement glosés par « beau jade (6) ». M. T. songe au lapis-lazuli, ce qui nous semble inadmissible ; la définition du *lan* ressortant de cette phrase s'appliquerait plutôt, selon nous, à une variété inférieure de jade bleu. Mais M. T. cite aussitôt quelques textes attribuant au jade de Lan-t'ien les couleurs les plus diverses : certains portent à croire que sous les Tsin on en connaissait du blanc (7) et sous les T'ang du vert (8). Un passage de la biographie de Li Tseu-yu 李子預, qui vécut vers 500 p. C., mérite d'être traduit (9) : « Ensuite il résida à Tch'ang-ngan. Il prônait sans cesse la méthode des anciens de manger du jade. Alors il en chercha à Lan-t'ien ; il alla personnellement l'exploiter et

---

par les auteurs des T'ang, parait avoir été un ouvrage des Han postérieurs relatif à la région de Tch'ang-ngan ; voir la reconstitution de Tchang Tchou 張澍, ap. *Tche fou tchai ts'ong chou* 知服齋叢書, où comparer, pour la date de l'ouvrage, 7^b, col. 3 et 15^a, col 8-13.

(1) Ap. *T'ou chou tsi tch'eng*, *loc. cit.* 16^a.

(2) *Jade*, p 24.

(3) Il faut remarquer que les Chinois distinguent beaucoup moins nettement que nous le bleu du vert ; ce sont pour eux deux nuances d'une même couleur. Ainsi Wang Yong 王楙 des Song dit du prétendu « sceau des Ts'in » présenté à l'empereur en 1098 qu'il était « vert comme l'indigo » (色綠如藍). (*Yen yi yi meou lou* 燕翼詒謀錄 de 1227, éd. *Cheou yo pien ts'ong chou*, k. 3, 7^b).

(4) *King tchao ki* 京兆記, cité ap. *Tch'ou hio ki* 初學記, éd. *Yun che tchai ts'ong chou* 雲石齋叢書, k. 27, 9^b. J'ignore la date de cette *Notice sur la métropole*.

(5) 玉之美者曰球.其次曰藍. Ce texte est attribué soit au *Tcheou li* (*Tch'ang-ngan tche* et *Yuan-ho kiun hien tche*, *loc. cit.*), où on ne le retrouve pas, soit à un de ses commentaires (*T'ai p'ing houan yu ki*, *loc. cit.*), soit enfin au *San Ts'in ki* (*Yu ti tche* 輿地志, cité par Tchang Tchou dans sa reconstitution du *San Ts'in ki*, 4^b).

(6) Voir les textes dans Yuan Yuan, *King tsi tsouan kou*, k. 26.

(7) Parole attribuée à Tchang Houa 張華 (232-300), l'auteur du *Po wou tche*, citée dans le *Ta-kouan* [1107-1111] *pen ts'ao* 大觀本草, dont je ne dispose pas.

(8) Hiuan-tsong aurait fait recueillir du jade vert (綠玉) de Lan-t'ien pour en fabriquer des pierres sonores destinées à une de ses concubines. *K'ai T'ien tch'ouan sin ki* 開天傳信記, recueil d'anecdotes sur les époques *k'ai-yuan* et *t'ien-pao* (713-756), par Tcheng K'i 鄭棨 des T'ang : *Chouo feou*, III, 7^a.

(9) *Wei chou*, k. 33, 8^b.

le déterrer ; il en obtint de formes pareilles à des anneaux, à des *pi* (tablettes rondes à trous ronds) et à des ustensiles divers, plus de cent, grands et petits ; il en obtint aussi quelques-uns de grossiers et de noirs. Il en remplit une caisse, les rapporta et, rentré chez lui, les regarda : tous étaient brillants et charmants. Alors il en réduisit soixante-dix en poudre pour en manger quotidiennement, et donna la plus grande partie du reste. Ensuite lui et ceux qui en avaient entendu parler allèrent de nouveau en chercher au même endroit, mais aucun ne vit rien. » Ce texte semble indiquer qu'on trouvait alors à Lan-t'ien à la fois du jade brut et des objets façonnés ; il n'est guère vraisemblable qu'une confusion avec une autre pierre ait pu se produire en un cas où il s'agissait de jade comestible. (1)

M. T. a appris du Chef du Bureau industriel du Chān-si qu'on exploite actuellement dans le Sud de la sous-préfecture de Lan-t'ien, au Tchong-nan chan 終南山 (2), une pierre d'un vert-bleu cendré et foncé analogue à la couleur des feuilles de légumes, d'où son nom vulgaire « jade légume » ; le prix en est d'un peu plus d'un dollar pour deux livres chinoises. « Il semble que ce ne soit pas du vrai jade », ajoute l'auteur (疑非眞玉也). On a peine à concevoir comment il a pu négliger, lui géologue officiel, de se faire envoyer des spécimens de cette pierre pour les analyser. Cette question d'une réelle portée ne pourra être élucidée que par une enquête beaucoup plus approfondie dans les textes et sur les lieux. Pour le moment, nous ne voyons pas d'argument décisif contre l'existence d'anciens gisements de jade à Lan-t'ien, probablement épuisés bien avant les Song et même les T'ang et dont la tradition conserva un souvenir de plus en plus vague.

M. Pelliot a conté (1) l'histoire, sous les Tcheou, du *pi* découvert par Pien Ho 卞和 au Tch'ou chan 楚山. D'après Han-fei tseu, il le présenta successivement à deux rois, qui les firent examiner par des joailliers (玉人) ; ceux-ci déclarèrent que ce n'était qu'une pierre, et chaque fois l'on coupa un pied à Pien Ho. Un troisième roi « fit façonner le jade brut (ou la pierre précieuse brute) et alors on obtint un

---

(1) Tchang Houa aurait recommandé, pour la consommation, « du jade double, *kou yu*, de Lan-t'ien, de couleur blanche » (服玉用藍田瑴玉白色者 ; 瑴 se glose par 玨). M. T. suppose que ce « jade double » ne pouvait être du jade brut et que peut-être Lan-t'ien, proche de la capitale des Tcheou occidentaux, des Ts'in et des Han antérieurs, fut un dépôt des pierres précieuses offertes en tribut ; on les aurait emmagasinées à leur arrivée par la passe de Lan-t'ien, puis façonnées sur place. (Cette passe, située au Sud-Est de la sous-préfecture, conduisait du pays de Tch'ou à celui de Ts'in et constituait un point stratégique important ; c'est là que le fondateur des Han battit les troupes des Ts'in en 207 a. C. ; cf. Chavannes, *Mém. hist.*, IV, p. 391 et V, p. 213). Mais le *Ming yi pie lou* (ap. *Pen ts'ao kang mou*, k. 8) dit expressément que « du jade double naissait à Lan-t'ien », et Li Che-tchen en fait un produit de la nature.

(2) Cette montagne s'étend au Sud de Tch'ang-ngan, de la sous-préfecture de Wou-kong 武功 à l'Ouest à celle de Lan-t'ien à l'Est (*Lan-t'ien hien tche*, k. 6, 2a). Le *Chān-si t'ong tche*, k. 9, 26a et 28b, place le Lan-t'ien chan à 30 *li* au Sud-Est et le Tchong-nan chan à 70 *li* au Sud-Ouest du siège de la sous-préfecture de Lan-t'ien.

(1) *T'oung pao*, 1918-1919, p. 400.

joyau » (1). Il serait venu par la suite en possession de Ts'in Che houang-ti (2), et dès la première partie du Ve siècle (3) une tradition voulait que Li Sseu y eût fait graver huit caractères le constituant « sceau de transmission de l'Etat » (*tch'ouan kouo si* 傳國璽 ou, sous les T'ang, *tch'ouan kouo pao* 寶). Les quatre premiers caractères étaient : 受命于天, « il a reçu le Mandat du Ciel » ; ce sceau garantissait par conséquent la légitimité du pouvoir impérial ; quant aux quatre autres caractères, les histoires dynastiques en donnent de fâcheuses variantes bien avant les T'ang. Cela n'empêcha pas les auteurs des T'ang d'affirmer que le sceau de leur souverain n'était autre que celui des Ts'in. A la même époque, une autre tradition prétendait qu'il avait été taillé dans du jade blanc de Lan-t'ien (4). Tous les auteurs s'accordent à reconnaître qu'il disparut avec le dernier empereur des T'ang postérieurs, en 936, dans l'incendie du palais de Lo-yang (5). En 1098, on en présenta un aux Song ; une commission de treize fonctionnaires fut chargée de l'examiner ; le célèbre peintre Li Long-mien se prononça en faveur de son authenticité (6). Il tomba bientôt aux mains des Jučen (7). Cela ne découragea pas les restituteurs ; en 1294, lors de la mort de Khubilai, un haut fonctionnaire chinois offrit un sceau portant les caractères traditionnels, qu'il déchiffra (c'est-à-dire sans doute qu'il fit graver) avec l'aide d'un paléographe réputé ; l'impératrice le remit de sa main au jeune Timur (8). Il disparut à son tour à la fin des Yuan, cette fois définitivement ; l'esprit critique progressait (9), et c'est en vain qu'un nouvel imposteur voulut en faire accroire à Hiao-tsong des Ming (1500) (10). — D'après les textes qui l'identifient au joyau de

(1) 王乃使玉人理其璞而得寶焉. *Han-fei tseu p'ing tchou*, k. 4, XIII, 9^c sq. Aux autres textes mentionnés par M. Pelliot, ajouter le *K'in tsao* 琴操 de Ts'ai Yong 蔡邕 (133-192 p. C.), éd. *Tou houa tchai ts'ong chou*, k. 下, 7^b-8^a, où les noms des rois sont encore différents.

(2) *Che ki*, k. 87, 2^a, requête de Li Sseu : « Maintenant votre Majesté... possède les joyaux de Souei et de Ho ».

(3) Ts'ouei Hao 崔浩, cité par Chavannes, *Mém. hist.*, II, p. 108, note 5.

(4) *T'ong tien*, k. 63, 2^a. La même tradition est rapportée dans le *Yu si pou* 玉璽譜, contenant un historique du sceau des Ts'in aux Tsin ; j'ignore la date de cet opuscule, cité au k. 882 du *T'ai p'ing yu lan* et reproduit au k. 97 du *Chouo feou*.

(5) *Tseu tche t'ong kien*, k. 280, 8^a.

(6) *Song che*, k. 444, 7^b ; *Siu tseu tche t'ong kien tch'ang pien*, k. 498, 1^a sq.. Il n'en est pas encore question dans le *Tch'ouan kouo si pou* 傳國璽譜 de Tcheng Wen-pao 鄭文寶 daté de 997, qui donne un historique du sceau des Ts'in aux T'ang postérieurs (*Chouo feou*, XCVII).

(7) *Kin che*, k. 31, 6^a.

(8) Voir l'interminable mémorial présenté par ce fonctionnaire, Ts'ouei Yu 崔彧, au k. 26 du *Tcho keng lou*, sa biographie, *Yuan che*, k. 173, 5^b, et celle du paléographe Yang Houan, 楊桓, ib. k. 164, 6^a.

(9) Voir la dissertation toute sceptique de Yang Chen 楊愼 (1488-1559) dans le *Cheng-ngan ho tsi* 升菴合集, éd. du Sseu-tch'ouan, 1882, k. 227, 1^b-3^a, et d'autres des Yuan et des Ming au k. 144 du K'ao kong tien du *T'ou chou tsi tch'eng*.

(10) *Ming che*, k. 68, 1^a-b. C'est en s'appropriant un sceau analogue que Ts'eu-hi fit réussir le coup d'Etat de 1861 (Bland et Backhouse, *China under the Empress Dowager*, p. 32 sq.).

Pien Ho, le sceau aurait été bleu-vert ; M. T. propose d'y reconnaître la turquoise, parce qu'elle existe, et non le jade, au Hou-pei (ancien pays de Tch'ou) ; ses autres arguments sont tirés principalement d'une description du joyau de Pien Ho donnée dans un recueil d'anecdotes fantastiques de la seconde partie du IX[e] siècle (1) !

Un article sur le jade comestible et les origines de la médecine chinoise, et une liste des pierres précieuses en vente au Lieou-li tch'ang, avec leurs noms chinois anciens et actuels anglais et chinois traduits de l'anglais, terminent ce chapitre.

Le suivant est consacré aux minéraux non métalliques, roches et fossiles, et le troisième aux métaux. L'auteur expose d'abord, d'après le *Jade* de M. Laufer et les travaux de M. Torii Ryūzō, les conclusions auxquelles paraissent conduire les découvertes archéologiques faites jusqu'à ce jour : aussi haut qu'elles permettent de remonter, les Chinois auraient connu l'usage du métal, et les objets en pierre trouvés tant dans la Chine propre qu'en Mandchourie et en Mongolie orientale auraient été, soit de fabrication barbare, soit du moins employés par les Chinois concurremment au métal. Le professeur Andersson a découvert dans la sous-préfecture de Mien-tch'e 澠池縣, préfecture de Ho-nan, en pleine Chine primitive, des fragments de faucilles de pierre en forme de demi-lune, dont d'autres spécimens ont été trouvés dans les environs de Jehol, des pointes de flèches et des ciseaux, également en pierre ; M. T. montre que ces objets purent y être apportés par des barbares, dont les incursions dans cette région furent nombreuses ; en 606 a. C. elle fut occupée par des Jong 戎 venus de l'Ouest (2) et plus tard par les S'en-pi et les Jučen (p. 151-153).

Le *hiuan-tsing che* 玄精石 est identifié avec une variété de gypse noir par l'examen microscopique et l'analyse chimique (p. 201-208 et pl. II), et la « pierre d'encrier à chauve-souris » (*tche-mo yen* 蜮蠌硯) avec la trilobite, par une enquête faite par l'auteur à l'endroit d'où elle provient, Ta-wen k'eou 大汶口 au Chantong (p. 238-239 et pl. V). On aurait souhaité des applications plus fréquentes de ces deux méthodes.

L'appendice sur les âges du bronze et du fer en Chine, sujet à peine effleuré par Hirth (3), repose presque exclusivement sur des documents livresques. Les conclusions en sont les suivantes. Le mot *t'ie* 鐵 « fer », qui apparaît dans le *Tribut de Yu* (4), paraît avoir désigné parfois dans les textes anciens le cuivre, *t'ong* 銅, et réciproquement (5) ; l'auteur admet toutefois que le fer fut connu dès l'époque des Trois

(1) Tou Kouang-t'ing 杜光庭, *Lou yi ki* 錄異記. Le passage cité manque à l'éd. du *Chouo feou*, cxviii, reproduite au *Long wei pi chou*, iv ; M. T. doit l'extraire de quelque encyclopédie ; comme d'ordinaire, il s'abstient de préciser sa source.

(2) *Tch'ouen ts'ieou*, trad. Legge, p. 182 et 293.

(3) *Chinesische Ansichten über Bronzetrommeln*, Leipzig, 1904, p. 17-25 ; *Ancient History of China*, New York, 1908, p. 234, 234-237. Münsterberg, *Chinesische Kunstgeschichte*, I, p. 31-32, reproduit les conclusions de Hirth.

(4) *Chou king*, trad. Legge, p. 121.

(5) Confusion analogue dans les langues indo-européennes ; sk. *ayas*, « cuivre, bronze », *çyāmam ayas*, « fer », lat. *aes* > *aerumen* > airain, got. *ais*, probablement apparenté à celtique **is-arno-* > all. Eisen, angl. iron. Sk. *loha*, « cuivre, fer », etc.

Dynasties, antérieurement au V[e] siècle av. J.-C. ; mais on le considérait comme un métal vil et on ne l'utilisait que subsidiairement. L'archéologue Lo Tchen-yu possède des épées en bronze qu'il date, par leur aspect, des Trois Dynasties : leur poignée évidée est remplie avec du fer ; de même des pointes de flèches en bronze, trièdres, longues d'environ un pouce, dont la tige, moins épaisse et longue d'environ cinq pouces, est en fer (p. 343 et pl. XI, 3) (1). Au V[e] siècle, on commença à fabriquer des armes de fer dans les pays de Wou, de Tch'ou, etc. (Sud et Sud-Ouest), puis du IV[e] siècle au début de l'ère chrétienne l'usage du fer devint de plus en plus courant pour les instruments agricoles et ordinaires (2) ; il fut employé pour les armes à partir des Han orientaux ; le bronze devint peu à peu si rare que l'utilisation en fut interdite à plusieurs reprises.

---

(1) M. T. rappelle à ce propos les prescriptions du *K'ao kong ki*, sur la fabrication des flèches : « Le tranchant est long de 1/10 de pied (d'après Tcheng Hiuan II[e] s. p. C., il faut lire 2/10) ; son contour est de 1/10 de pied ; le *t'ing* 鋌 a dix fois cette mesure ». (*Tcheou li*, trad. Biot, II, p. 535 ; cf. p. 493). Dans un passage précédent (*ib.* p. 533), les flèches sont divisées en deux parties, antérieure et postérieure, de proportions variables ; Tcheng Hiuan dit que la partie antérieure était alourdie par du fer, et d'après Tchong Tcheng (1[er] s. p. C.) il s'agissait d'une « tige de fer à l'intérieur du bois de la flèche ». On voit que l'archéologie confirme cette interprétation de *t'ing*.

(2) On sait qu'en 119 a. C. l'empereur Wou des Han institua les monopoles du sel et du fer ; un bouilleur et un fondeur riches furent chargés de s'en occuper. Cette mesure était dirigée contre les accapareurs cherchant à faire fortune aux dépens du menu peuple ; mais dès 112 a. C. celui-ci s'en montrait mécontent ; « Les commanderies et les royaumes n'aimaient généralement pas le sel et le fer préparés par l'Etat (縣官) ; on souffrait de la mauvaise qualité des instruments de fer ; le prix en était cher ; parfois on ordonnait de force au peuple d'en vendre ou d'en acheter. (Chavannes, *Mém. hist.*, III, p. 567, 570, 595). Le chapitre du *Che ki* sur la *Balance du commerce* s'arrête à l'an 110 ; le *Ts'ien Han chou* k. 24 下, 8[a], 10 sq., nous apprend que le mécontentement du peuple alla croissant. En 81 a. C., l'empereur Tchao ordonna d'élire dans les commanderies et royaumes des lettrés sages, vertueux et savants, et de les interroger sur les peines accablant le peuple et sur les moyens essentiels de le transformer par l'enseignement. Tous répondirent qu'il était désirable de mettre fin aux monopoles du sel, du fer et de l'alcool, afin que les fonctionnaires préposés au transport des denrées ne se disputassent point les profits de l'univers et qu'on fit preuve d'économie ; et qu'ensuite la transformation par l'enseignement pourrait être entreprise. [Sang] Hong-yang [桑] 弘羊 [fils d'un boutiquier de Lo-yang, qui se distingua dans l'organisation des monopoles et parvint en 87 au grade très élevé de *yu che tai fou* 御史大夫] fit des difficultés (難) : il considérait [les monopoles] comme une des grandes œuvres de l'Etat, d'une utilité fondamentale pour gouverner les quatre catégories de barbares, pacifier les frontières et pourvoir aux besoins : ils ne pouvaient être abolis. En définitive, il présenta avec le ministre [Tch'o] Ts'ien-ts'ieou [車] 千秋 un rapport proposant de mettre fin au monopole de l'alcool ». Le passage relatif aux « difficultés », aux objections opposées par Sang Hong-yang aux lettrés sages et savants, est reproduit avec quelques modifications dans la biographie de Tch'o Ts'ien-ts'ieou (mort en 75 a. C. ; *Ts'ien Han chou*, k. 66, 8[b]), qui ajoute : « Cette discussion donna naissance à des textes considérables. A l'époque de Siuan-ti (73-49), Houan Kouan 桓寬, app. Ts'eu-kong 次公, de Jou-nan 汝南 (act. prov. de Ho-nan), s'occupa du [commentaire au] *Tch'ouen ts'ieou* de Kong-yang ; il fut promu

La partie la plus utile de cet ouvrage est celle qui porte sur les roches, fossiles et métaux, dont les savants européens se sont assez peu occupés jusqu'ici, et son originalité réside dans l'essai d'interprétation du vocabulaire minéralogique antérieur aux Han. A vrai dire, nous craignons que cet essai ne soit manqué ; la terminologie antique, il faut bien l'avouer, est d'une obscurité presque désespérante ; la clé en était à peu près perdue dès le début de l'ère chrétienne, ainsi qu'en témoignent les hésitations et les contradictions des glossateurs des Han orientaux. Nous ne voyons rien notamment à retenir des arguments invoqués par l'auteur au sujet des rapports de la Chine antique avec l'Asie occidentale ou centrale ; sur ce point ses principales sources, en dehors du *Tribut de Yu*, sont le *Mou t'ien tseu tchouan* et le *Chan hai king* ; or ce dernier ouvrage est des plus suspects : la question de son authenticité est dépêchée en deux colonnes aux p. 342-343.

On peut imaginer ce qu'eût été le *Che ya* si l'auteur avait vécu il y a une cinquantaine d'années, s'il avait été, par exemple, membre du Han-lin et non d'un Service géologique : il aurait choisi un sujet beaucoup moins vaste, qu'il aurait traité en réunissant une documentation très complète et rigoureusement critique ; mais s'il eût passé de la compilation des textes à leur discussion, ses conclusions auraient été sans doute saugrenues du point de vue scientifique. Au lieu de cela, M. T. nous donne beaucoup de théories hasardeuses, soumises à une critique insuffisante. Sa méthode conserve en bien des cas un caractère trop livresque, et il n'échappe pas toujours à l'obsession des textes, qui constitua de tout temps la pierre d'achoppement des études d'histoire naturelle en Chine. Sa documentation laisse elle-même à désirer, notamment en ce qui concerne les textes bouddhiques. Souvent elle ne marque pas de progrès sur celle des encyclopédies. Par une étrange inconséquence, il indique soigneusement à quelle page de quelle édition sont empruntées ses citations d'ouvrages occidentaux, mais se garde de procéder de même à l'égard des

---

au grade de *lang* et parvint à la fonction d'administrateur adjoint de [la commanderie de] Lou-kiang 廬江 (act. prov. de Ngan-houei). Il était d'une vaste érudition et excellait à compiler des textes. Il développa la discussion sur le sel et le fer, ajouta des titres d'articles, et réunit ainsi plusieurs myriades de mots. » Cet ouvrage nous est parvenu (avec un médiocre commentaire de Tchang Tche-siang 張之象, 1553) sous le titre de le *Yen t'ie louen* 鹽鐵論, en 12 k. et 60 sections ; c'est une source d'informations très intéressantes sur l'économie politique des premiers Han (et même sur leur politique extérieure ; ainsi la section 38 est consacrée à la défense contre les Hiong-nou, la section 46 au Si yu) ; comme il y est souvent fait allusion aux doctrines confucianistes, les bibliographes le classent parmi les œuvres de l'Ecole des Lettrés (*Sseu k'ou tsong mou*, k. 91). On y lit notamment (éd. *Han wei ts'ong chou*, k. 2, 5^{b}) : « Les ustensiles de fer sont la mort et la vie des cultivateurs... Si l'État les accapare et les uniformise, ils ne conviennent plus [aux besoins divers et aux différentes espèces de terre des différentes parties de l'empire], et le peuple des cultivateurs ne les trouve plus commodes ; s'ils ne sont plus d'un emploi commode, les cultivateurs cessent [leurs travaux] dans les campagnes, et les mauvaises herbes ne sont point évitées ; si les mauvaises herbes ne sont point évitées, le peuple souffre de la disette, etc. » Ce texte et les précédents montrent clairement que sous les Han antérieurs le fer était d'un emploi général dans le peuple, notamment pour les instruments agricoles.

ouvrages chinois : la mention du chapitre est exceptionnelle, et si celle de la section l'est un peu moins, la plupart des références ne comportent que le titre de l'ouvrage ; or celui-ci n'existe parfois que sous forme de fragments cités dans des encyclopédies ; légitimement désireux de contrôler les textes cités, le lecteur se voit ainsi condamné à de fastidieuses recherches. Nous sera-t-il permis de regretter qu'au lieu de se laisser séduire par certaines hypothèses spécieuses de la science occidentale, l'auteur ne se soit pas borné à en adopter, pour notre commodité, les procédés les plus élémentaires ? Ces réserves faites, M. T. reste un les premiers Chinois à avoir tenté sérieusement d'appliquer nos méthodes de travail dans un ouvrage d'érudition purement chinois. S'il nous est difficile d'admettre qu'il se soit toujours acquitté de sa tâche, comme le dit M. Ting Wen-kiang dans sa préface anglaise, « in the most thorough and scholarly manner », nous reconnaissons volontiers dans le *Che ya* « a pioneer piece of shidy », une monographie à la fois bien supérieure, par la mise en œuvre des textes, aux anciens lapidaires chinois, et plus complète que les traités ou les articles publiés jusqu'ici sur le même sujet par les sinologues européens

P. DEMIÉVILLE

Hou Che. — *Tch'ang che tsi* 嘗試集. — 14 + 8 + 44 + 78 + 2 + 50 pages. Chang-hai, Ya-tong t'ou chou kouan. 2e édition, 1920.

Le titre de ce « Recueil expérimental » est tiré d'un vers de Lou Yeou 陸游 : « En tentant des expériences, on n'a jamais rien accompli de méritoire » (嘗試成功自古無), que l'auteur s'est proposé de démentir en ce qui concerne la poésie en langue parlée. Une première série de poèmes, composés en Amérique jusqu'en 1917, sont presque entièrement conformes à la métrique traditionnelle. Dans la seconde série, postérieure au retour de l'auteur en Chine, quelques morceaux sont encore en vers réguliers de 5 ou de 7 pieds, ou observent les règles des genres *ts'eu* 詞 et *k'iu* 曲, mais la plupart sont rédigés en vers libres. En appendice sont reproduites, sous le titre de *Recueil composé loin de la patrie* (去國集), des pièces en langue écrite datant de 1915 à 1917. Le tout est précédé de longues préfaces, où le professeur Ts'ien Hiuan-t'ong disserte une fois de plus sur les origines et les destinées de la littérature en langue parlée, tandis que M. Hou, établissant une chronique minutieuse de son « évolution » littéraire, montre comment il fut amené peu à peu à mettre à l'épreuve une forme poétique libre de toute contrainte quant au nombre de pieds, aux tons et à la rime, et destinée à traduire directement l'émotion ou l'idée, sans éviter les tournures même les plus familières de la conversation. A ceux qui crient au « futurisme », M. Hou réplique que sa réforme est purement chinoise et n'a rien à voir avec le mouvement littéraire moderne de l'Occident : tout ce qu'il a emprunté à l'Europe, c'est l'exemple de la formation des langues nationales à l'époque de la Renaissance. Ce sont là arguments de polémiste ; la poésie de M. Hou est d'inspiration manifestement étrangère. Plusieurs pièces de son recueil sont adaptées de l'anglais ; d'autres sont tout entières *pensées* en anglais. Il suffira

de citer le morceau intitulé *Devoir*, écrit en 1919 à la mémoire d'un ami « mort par suite d'une affaire d'amour très pénible » :

« Elle m'aime sans doute ; elle m'aime encore.
Mais toujours elle m'exhorte à ne plus l'aimer ;
Sans cesse elle me blâme.
Aujourd'hui elle m'a regardé, les yeux pleins de larmes,
Et m'a dit : Pourquoi penser encore à moi ?
Si tu penses à moi, comment peux-tu la regarder en face ?
Si tu m'aimes vraiment,
Tu dois l'aimer du cœur dont tu m'aimes.
Tu dois lui vouer l'amour que tu me voues.
— Cela est vrai mot pour mot.
Que Dieu (litt. l'Empereur d'en haut) m'aide !
Je *dois* agir ainsi. »

M. Hou déclare que, des poésies chinoises anciennes, les moins périmées, celles qui produisent le plus d'effet sur le lecteur actuel, sont rédigées en langue parlée. Et il cite maints chefs-d'œuvre échelonnés des Han aux Song. Certaines de ces pièces sont en effet d'un tour simple et vivant, mais il ne saurait être question d'en assimiler le style à celui de la conversation. L'emploi des particules, des auxiliaires accentués ou non accentués, et d'une façon générale le rythme spécial de la langue parlée, auraient entraîné un bouleversement profond de la métrique. M. Hou se tire de là en supprimant toute métrique. Il n'ignore pas cependant que de tout temps et sous toutes les latitudes la poésie eut sa langue à part, distincte de celle de la conversation.

Nous reconnaissons du reste notre incompétence à juger de la valeur formelle de ses poèmes. Quant au fond, ils nous laissent par contre une impression bien nette, c'est que cet ingénieux théoricien n'est poète à aucun degré. Certaines de ses pièces en vers réguliers ne sont pas dépourvues d'agrément, mais dès qu'il aborde le vers libre, M. Hou tombe dans l'artificiel et aboutit aux divagations les plus cocasses, comme par exemple dans *Mon enfant* :

« En réalité, je ne voulais pas d'enfant ;
L'enfant est venu de lui-même.
L'écriteau du principe de la « non-postérité »,
Je ne puis plus maintenant l'afficher !
Ainsi sur un arbre s'ouvre une fleur ;
La fleur tombe et germe par hasard.
Tu es ce germe,
Je suis cet arbre.
L'arbre ne se proposait point de produire un germe ;
De même je ne te dois point gré (de ta naissance).
Mais puisque tu es venu,
Je ne puis ne pas te nourrir et t'élever.
C'est mon devoir social ;
Ce n'est point que j'attende ta reconnaissance.

A l'avenir, quand tu seras grand,
N'oublie pas ce que j'enseigne à mon enfant :
Je veux que tu deviennes un homme de valeur,
Je ne veux pas que tu deviennes « mon fils plein de piété filiale et d'obéissance. »

P. Demiéville.

Généralités.

Guide-catalogue du Musée Guimet. Les collections bouddhiques (exposé historique et iconographique). Inde centrale et Gandhâra, Turkestan, Chine septentrionale, Tibet. Par J. Hackin, conservateur du Musée Guimet. — Paris, Van Oest, 1923, in-8°, 175 p. et 24 pl.

Le « Guide-catalogue », que le savant conservateur du Musée Guimet consacre aux séries bouddhiques de ce grand établissement, se distingue des ouvrages de ce genre en ce qu'il ne se borne pas à décrire les objets, mais qu'il encadre cette description dans un exposé historique de l'art auquel ils appartiennent. Cet exposé, nourri de faits et parfaitement au courant des recherches archéologiques, sera sans aucun doute très goûté des visiteurs du Musée, qu'il aidera à apprécier correctement les œuvres qui leur sont présentées, en les situant dans l'évolution générale de l'art bouddhique.

Peut-être auront-ils seulement à regretter que ces deux éléments du *Guide* ne soient pas plus nettement séparés ; un historique est une chose et un catalogue en est une autre : ils répondent à des besoins différents et on ne gagne rien à les entremêler comme ici, où les pièces du Musée ne sont parfois mentionnées que comme exemples (p. 20-22). Ce rôle accessoire, qui est assigné aux collections, se reconnaît encore à ceci qu'on ne nous donne aucun détail sur leur origine, leur composition, leur classement et que même un certain nombre d'objets ne sont affectés d'aucun numéro, ce qui n'est pas de nature à en faciliter la désignation (cf. par exemple les trois Avalokiteçvara de la collection Pelliot, p. 39-43).

M. Hackin a consacré la première partie de son exposé à l'art gandhârien, dont il examine sommairement les principaux types (buddha, bodhisattva, devatās) et quelques scènes biographiques (le Sommeil des femmes et le Départ, l'entrevue avec Ārāḍa, la Prédication), en se référant aux sculptures du Musée Guimet. Les pièces citées dans le texte sont au nombre de sept, mais cette énumération semble incomplète, car elle ne comprend ni la « Scène guerrière » de la planche II *b*, ni le « Concert donné à un roi nāga » (pl. III *a*).

L'auteur caractérise ensuite l'art de Taxila comme formant le trait d'union entre l'art gandhârien classique et celui des « coroplastes » du Turkestan. Il signale (p. 24-25), d'après Sir John Marshall, la présence d'Avalokiteçvara comme bodhisattva assistant, à gauche du Buddha, sur le soubassement d'un stūpa de Taxila ; mais ni dans le *Guide to Taxila* (p. 104, pl. XXII), auquel il renvoie, ni dans le *Report* de 1915-16 (p. 26, pl. XIX), Sir J. Marshall n'écrit le nom d'Avalokiteçvara ; la référence est donc insuffisante.

La première étape de l'art gréco-bouddhique dans le Turkestan est à Tumchuq : de ce site proviennent deux têtes d'argile rapportées par M. Pelliot (pl. V et VI).

De Tumchuq, nous passons à Tourfan qui, à vrai dire, n'est pas représenté dans les collections du Musée Guimet, mais dont les fresques fournissent de précieuses indications sur les origines des peintures votives de Touen-houang. C'est de ce dernier point que proviennent en effet les peintures de la collection Pelliot, qui sont ici décrites en détail, du moins quant aux sujets traités : car l'auteur, trop exclusivement préoccupé d'iconographie, a négligé d'en spécifier la matière ; seules les dimensions en sont indiquées.

Une partie de ces notices est empruntée littéralement an *Bulletin archéologique du Musée Guimet*, fasc. II, p. 9 sq., où M. Hackin a décrit une première fois ces peintures. L'emprunt qu'un auteur se fait à lui-même est parfaitement légitime ; mais doit-il être accompagné d'une référence au texte original ? C'est une question qu'on a récemment posée ici même (BEFEO, XXII, 393) et qui peut se discuter. Disons toutefois qu'ici un renvoi eût été utile pour deux raisons : d'abord le texte du *Guide* corrige tacitement deux assertions du *Bulletin* ; ensuite le *Bulletin* donne la reproduction de plusieurs peintures qui sont décrites dans le *Guide* sans planches à l'appui. Ainsi les deux publications se complètent et il est utile d'en avoir la concordance sous les yeux. On nous permettra de la donner ici. (Nous désignons le *Guide* par G et le *Bulletin* par B) :

G	B
I-II (Paradis d'Amitābha)	Mq.
IV [1] (Assaut de Māra). Pl. VII. . . .	P. 13, n° 9.
V (Avalokiteçvara). Peinture de 981 A. D.	P. 15, n° 10 et pl. II. Peinture de 983 A. D.
Sans n° (Avalokiteçvara). Pl. VIII. Peinture de 943.	P. 17, n° 11. Peinture de 943
VI (Miracles d'Avalok.). Pl. IX . . .	Mq.
VII (Kṣitigarbha). Inscription votive de 983	P. 18, n° 12 et pl. III. Inscription votive non datée.
Sans n° [2] (Kṣitigarbha).	P. 19, n° 13. La description est reproduite textuellement par G, mais les dimensions ne concordent pas.
» (Kṣitigarbha). Pl. X	Mq.
» (Maitreya).	P. 19, n° 14.
» (Samantabhadra).	P. 19, n° 15.
» (Kāçyapa)	Mq.

La collection Pelliot contient, outre les peintures, 8 statues ou objets divers : 1-2, Lokapāla, bois (G., Pl. XI) ; 3-4, Lokapāla, bois (B, Pl. I) ; 5, tête de moine, argile peinte (pas de planche) ; 6, tête de divinité ou de dignitaire laïque, pierre (id.) ; 7,

(1) Il n'y a pas de n° III : est-ce une omission, ou une erreur de numérotation provenant du fait que la peinture de 943 n'a pas reçu de numéro ? Dans ce cas il faudrait corriger : III, Assaut de Māra ; IV, Avalok. de 981 ; V, Avalok. de 943.

(2) La numérotation s'arrête ici, sans qu'on puisse deviner pourquoi.

Yakṣa, matière non indiquée (id.). La dernière pièce cataloguée est une boîte à reliques provenant de Koutcha. Pour cette section, cf. B, p. 11-12.

La troisième partie du *Guide* concerne l'art bouddhique chinois des Wei. Il n'est malheureusement pas représenté au Musée et tout ce qui en est dit ici est emprunté à Chavannes, dont les photographies de Long-men ont également fourni les planches qui illustrent le texte :

Pl. XII, Kāçyapa = Chavannes, n° 323 ;
— XIII, Grotte X, paroi du Sud [1] = Id., n° 389 ;
— XIV, 2 personnages à g. du Grand Buddha = Id., n° 352.

Le texte de la p. 60 est à compléter par deux références omises : Chavannes a parlé d'Amoghavajra dans *Mission archéol.*, p. 554, l. 4 ; et des 25 patriarches, *ibid.*, p. 527. — P. 58, est mentionné « un Bodhisattva du Musée des Beaux-Arts de Boston », ce qui est une indication insuffisante.

La quatrième partie, qui concerne le Tibet, est la plus riche et la plus neuve du *Guide*. Dans le *Bulletin archéologique*, II, l'auteur n'avait étudié que 5 peintures représentant les Mahāsiddhas, dont une seule était reproduite (pl. IV). Ici, il nous donne une description détaillée de la belle collection tibétaine provenant de la mission de M. Jacques Bacot. Ce commentaire est tel qu'on pouvait l'attendre du tibétisant émérite qu'est M. Hackin : il est accompagné de 10 planches représentant 4 bronzes (Maitreya, Mañjuçrī, Tārā, Padmasambhava) et 6 peintures : la Coupe des cheveux, l'Assaut de Māra, 2 Mahāsiddhas, Tsoṅ-kha-pa, enfin une peinture Bon-po, celle-ci provenant de la Mission d'Ollone.

L'ouvrage se termine par une bibliographie, un glossaire et un index.

Voici quelques corrections notées au cours de la lecture : p. 40, note : la référence est fausse ; — p. 46, note, id., corr. XLVIII, p. 397 ; — p. 47, note, ajouter : voir *infra*, pl. XII ; — p. 48, l. 27, n° 1, corr. N°s 1-2 ; — p. 71, l. 11 : « la scène est représentée à la partie supérieure de la planche I ». Je ne devine pas de quelle planche il s'agit.

Les noms sanskrits sont parfois transcrits d'une manière peu correcte. Cela n'est évidemment pas très grave dans un livre du genre de celui-ci : pourtant l'auteur a voulu être exact, puisqu'il emploie des caractères pointés, il est donc préférable de l'être strictement ; et d'ailleurs le Musée Guimet, sous la direction de M. Moret et de M. Hackin, s'est placé à un niveau scientifique trop élevé pour que nous n'attendions pas de lui des publications irréprochables. C'est mon excuse pour m'être arrêté à des détails après tout secondaires : le Guide-catalogue de M. Hackin est conçu de la façon la plus intelligente ; il est riche en renseignements et représente le dernier état de la science ; il n'a besoin que de légères retouches pour satisfaire à la fois les visiteurs du Musée, qui ne sont pas très pointilleux, et les philologues qui le sont peut-être trop. Une seconde édition, qui s'imposera sans doute avant longtemps, n'aura aucune peine à contenter tout le monde.

L. Finot.

---

[1] La légende de la pl. XIII est à corriger ainsi.

— Le dernier « Bulletin de l'Association française des Amis de l'Orient » contient deux intéressants articles : l'un de M. Henri Maspero sur *les coutumes funéraires chez les Taï-Noirs du Haut Tonkin*, où on trouvera des renseignements de première main sur la cosmologie et l'animisme de cette fraction de la grande race Thai, l'autre de M. Jean Buhot, qui donne un excellent résumé du panthéon bouddhique.

CHRONIQUE

Indochine française.

Ecole française d'Extrême-Orient. — M. L. Finot, Directeur de l'Ecole, à son retour du Siam, le 6 janvier 1924, s'est rendu à Aṅkor pour y poursuivre ses recherches d'épigraphie et d'iconographie. Il a notamment étudié les inscriptions de Bantāy Srĕi, qui ont permis de déterminer l'âge des différentes parties du monument. A son passage à Phnoṃ Péñ, il a réglé avec l'administration du Protectorat quelques questions relatives aux cours et aux publications futures de l'Ecole de Pâli. Rentré à Hanoi, par la voie de terre, le 19 février, il s'est occupé de dresser le plan d'une nouvelle série de publications rendue nécessaire par le rapide progrès des recherches archéologiques ; un traité a été conclu à cet effet avec l'éditeur Vanoest de Paris et approuvé par le Gouverneur Général. Il a d'autre part pris toutes les dispositions utiles pour l'édition d'un recueil de mémoires écrits par les membres et les collaborateurs de l'Ecole à l'occasion du 25[e] anniversaire de l'institution, et qui portera le titre d'*Etudes asiatiques*. Il a lui-même contribué à ce recueil par un article sur le culte de Lokeçvara dans l'Indochine ancienne.

— M. H. Parmentier, Chef du Service archéologique, parti à la fin de l'année précédente pour une inspection des travaux d'Aṅkor, a profité de cette occasion pour aller examiner avec M. H. Marchal, conservateur, l'état des ponts khmèrs qui jalonnent l'antique route qu'emprunte la voie nouvelle de Phnoṃ Péñ à Siemrāp. Cette inspection a malheureusement confirmé les observations faites précédemment (*BEFEO*, XXIII, 541) sur les errements suivis par le Service des Travaux publics du Cambodge dans la construction de cette route. En dépit de l'accord conclu entre ce Service et l'Ecole française, plusieurs ponts marqués comme devant rester intacts ont été soit complètement détruits, soit noyés dans le remblai de la route, au grand détriment d'un ensemble archéologique des plus intéressants et dont la conservation presque entière n'était nullement inconciliable avec un tracé rationnel de la nouvelle voie de communication. A la fin de l'année, M. Parmentier dut aller constater les dégradations commises au temple de Bantāy Srĕi par une bande de pilleurs de ruines, qui avaient tenté ce coup de main sous le couvert d'une mission officielle et qui venaient d'être mis avec leur butin à la disposition de la justice. Il effectua en outre quelques fouilles rapides au Bayon et à Aṅkor Vat pour rechercher les éléments disparus dans les remaniements postérieurs ; il put ainsi rendre au jour un curieux fronton du premier Bayon, qui avait été en partie caché par l'établissement de la terrasse supérieure, et retrouver le vieil escalier d'axe du temple central.

Il se rendit ensuite de nouveau à Bantāy Srĕi le 17 janvier 1924 pour y pratiquer une expertise demandée par le juge d'instruction de Phnoṃ Péñ sur la nature et

l'étendue exacte des dommages infligés au monument. Puis il effectua le dégagement complet des parties principales, décidé par le Directeur de l'Ecole dans sa visite du 20-21 janvier, travail important qui dura jusqu'au 14 février. Le monument, d'une sculpture très remarquable et qui apporte d'intéressantes données nouvelles à la connaissance de l'art khmèr, a livré toute une série d'inscriptions nouvelles et semble fournir un curieux exemple d'une recherche d'archaïsme, fait connu au Čampa, mais encore insoupçonné au Cambodge. Le Chef du Service archéologique fut secondé dans ses opérations par M. Goloubew, qui se chargea, avec sa maîtrise ordinaire, de l'importante documentation photographique nécessitée par la haute valeur d'art de ce minuscule ensemble.

Puis M. Parmentier vint reprendre à Añkor la suite de son étude du Bayon, commencée déjà depuis de longues années pour accompagner les remarquables relevés de J. Commaille et qu'il put cette fois mener à bonne fin. Du 7 au 13 mars, il visita avec M. Goloubew les monuments et les carrières anciennes du Phnoṃ Kulên, tournée qui amena la découverte d'un petit temple nouveau d'art classique, le Pr. Krol Romāḥ, près d'une belle cascade, et celle d'un groupe d'animaux taillés dans les rochers verticaux qui dentèlent l'arête du plateau, œuvres splendides de l'art prékhmèr, contemporaines de l'effort analogue tenté dans l'Inde, à Mavalipuram, par les Pallavas. Du 14 au 23, il revit en compagnie de M. Goloubew le temple de Bĕṅ Mālā et le groupe de Práḥ Khăn, complétant sur ce dernier les renseignements recueillis par M. de Lajonquière, en particulier sur le curieux Pr. Stuṅ, n° 178, le seul édifice khmèr où les gigantesques têtes qui font l'originalité du Bayon et de Bantãy Čhmàr sont employées au décor d'un simple pràsàt formant sanctuaire central.

D'Añkor, M. Parmentier se rendit à Kompoṅ Čhnaṅ pour prendre connaissance d'une intéressante collection de pièces préhistoriques réunies à Samroṅ Sen par le Dr Gayno, puis à Stuṅ Trêṅ pour examiner les résultats des recherches de M. Houël, receveur des douanes dans la région de Stuṅ Trêṅ et de Thala Borivat ; enfin à Paksé et Savannakhet, où diverses trouvailles d'un grand intérêt lui avaient été signalées, notamment une stèle sculptée provenant de Vat Phu et un remarquable tambour de bronze du type I. De retour le 11 mai à Stuṅ Trêṅ, il en repart le 15 pour Čhŏm Khsăn afin d'étudier la série des monuments d'art prékhmèr de la région, et compléter les études de MM. de Lajonquière et Groslier sur le Práḥ Vihār. Il gagne de là, avec quelques difficultés causées par les pluies qui ont commencé de gonfler les rivières, le groupe de Koḥ Ker dont il étudie les principaux édifices du 9 au 12 juin, et rentre à Stuṅ Trêṅ le 23 juin, après avoir visité chemin faisant le Kŭk Trapãṅ Kŭk, n° 254.

Il fit un court séjour dans ce centre pour mettre en ordre les nombreux matériaux accumulés pendant ses rapides déplacements et en repartit le 28 pour être de retour à Phnoṃ Pêñ le 30, et redescendre aussitôt à Saigon. Il a préparé pour les *Etudes Asiatiques* une étude sur l'origine commune des architectures hindoues dans l'Inde et en Extrême-Orient.

— M. L. Aurousseau, membre permanent, professeur de chinois et secrétaire-bibliothécaire, a consacré la plus grande partie de son temps à l'administration de l'Ecole. Il a exercé par intérim les fonctions de directeur jusqu'au 6 janvier 1924, date du retour de M. Finot à la colonie. Il a contribué à surveiller l'impression du *Bulletin*. Sous sa direction a été commencée l'impression de l'*Inventaire du fonds*

chinois de la bibliothèque, dont la publication suit un cours normal. Il a continué à diriger l'édition du *Ngan nan tche yuan*, qui est presque entièrement tiré. Il a dirigé et fait aboutir, avec la collaboration de M. Bernanose, l'enquête sommaire sur les monuments civils et religieux du Tonkin, dignes d'être classés comme monuments historiques. Il a pu faire achever pour le Tonkin la partie descriptive du *Dictionnaire de géographie historique et descriptive de l'Indochine annamite*. Il a terminé à l'Université (Ecole supérieure des Lettres) la série de conférences commencée en 1923 sur les Annamites et leur histoire. Un arrêté en date du 11 juin 1924 l'a nommé membre du Comité chargé de procéder à la codification des lois civiles annamites ; M. Aurousseau a participé régulièrement aux travaux de cette assemblée. Sous sa surveillance s'est accrue notre collection épigraphique et notre bibliothèque annamite.

Ces multiples et absorbantes occupations n'ont pas empêché M. Aurousseau de poursuivre ses recherches personnelles sur l'histoire ancienne de la Chine méridionale et de l'Indochine. Il a mis au point et donnera bientôt au *Bulletin* son travail sur les *Jučen* et leur langue. Enfin il a traduit et annoté pour les *Etudes Asiatiques*, actuellement sous presse, un long poème chinois du début du III[e] siècle.

— M. Henri Marchal, membre permanent, inspecteur du Service archéologique, chargé des fonctions de conservateur d'Aṅkor, a continué de diriger les travaux de dégagement et de conservation de ce groupe. A Aṅkor Thom, il a déblayé la bibliothèque Nord du Bayon, une partie du groupe dit Práḥ Pithu, les deux temples portant les n[os] 486 et 487, le pràsàt d'angle S. O. de l'enceinte. Il a poursuivi la reconstitution de la file Nord des géants qui bordent l'avenue à l'extérieur de la Porte de la Victoire et nettoyé l'ancien pont khmèr qui se trouve dans le prolongement de cette avenue. Au Nord de l'enceinte, il a complètement déblayé le monument de Nāk Pân et le petit temple voisin connu sous le nom de Pràsàt Krol Kô. Au Sud, il a terminé le dégagement du sanctuaire supérieur du Phnoṃ Bakhèṅ et des édicules environnants. A Aṅkor Vat, il a continué les travaux d'entretien et dégagé au N. E. du bassin Nord, les vestiges d'un ancien temple. Il a contrôlé l'utilisation par le Service des Travaux Publics des anciens ponts khmèrs situés sur la route coloniale 1[bis]. A ces travaux techniques il a ajouté la rédaction d'un mémoire sur les Pavillons d'entrée du Palais Royal d'Aṅkor Thom, qui prendra place dans les *Etudes Asiatiques*.

— M. Paul Demiéville, membre temporaire jusqu'au 4 février 1924, a terminé sa traduction de la version chinoise du *Milindapañha* publiée ci-dessus. Tout en poursuivant ses recherches sur les coutumes populaires annamites, il a rédigé pour le *Bulletin* de longues analyses d'ouvrages chinois et pour les *Etudes asiatiques* un travail sur l'histoire de la musique čame. M. Demiéville, arrivé au terme de son séjour, a quitté la colonie en juillet 1924.

— M. Victor Goloubew, membre temporaire, a séjourné pendant six mois à Aṅkor (décembre 1923-mai 1924) pour y exécuter un grand travail de documentation photographique sur Aṅkor Vat destiné à être édité par l'Ecole. Il a visité à deux reprises Bantãy Srĕi pour y prendre des vues de cet intéressant monument sur lequel une monographie sera prochainement publiée. En mars, il a accompagné le Chef du Service archéologique au Phnoṃ Kulên et dans la région de Práḥ Khăn, en participant à toutes les recherches que comportait cette tournée. Rentré à Hanoi le 28 juin,

M. Goloubew s'est occupé activement à réorganiser le Service de documentation photographique de l'Ecole. Il a écrit pour les *Etudes asiatiques* un mémoire sur le Harihara cambodgien du Musée Guimet.

— M[lle] Suzanne Karpelès, membre temporaire, est revenue en janvier 1924 de sa mission au Siam. Elle a passé un mois à Aṅkor où elle a étudié spécialement les bas-reliefs du Bayon. Rentrée à Hanoi le 21 février, elle a commencé l'élaboration des matériaux recueillis pendant son séjour au Siam et révisé l'inventaire et le classement du fonds siamois de la Bibliothèque.

— M. Charles Robequain, agrégé d'histoire, nommé membre temporaire par arrêté du 2 mars 1924, est arrivé à Hanoi le 12 mai. Après s'être mis au courant des publications locales et de l'état des études sur la géographie de l'Indochine, il a fait un court voyage à Hoà-bình et Chợ-bờ, pour prendre contact avec les Mường, et est parti ensuite pour opérer une reconnaissance préliminaire du Laos par Xieng-kouang et la vallée du Mékong.

— Le D[r] Sallet, correspondant de l'Ecole, a réuni d'intéressants renseignements sur les antiquités de la province de Phan-tiêt.

— Le commandant Lepage, attaché temporairement à l'Ecole, a terminé sa traduction du *Ngan-nan tche yuan* (*An-nam chí nguyên*), qui sera publiée ultérieurement.

— M. Bernanose, collaborateur temporaire de l'Ecole, a visité les principaux monuments civils et religieux des provinces du Tonkin, en recueillant la documentation nécessaire pour l'établissement de la liste générale des monuments classés, actuellement en préparation.

Bibliothèque. — M. Finot a acquis à Bangkok trois manuscrits pâlis de la fin du XVIII[e] siècle : *Kaccāyanasāra*, suivi d'une ṭīkā, en 4 phuk (S. 115) ; *Aṭṭhasālinī*, en 11 phuk (S. 116) et *Paṭhamasaṃbodhi*, en 18 phuk (S. 117).

— Notre correspondant M. Holbé a fait don à l'Ecole de 21 manuscrits en pâli et khmèr et de 10 volumes ou brochures parmi lesquels le tirage à part de son travail sur la somatique extrême-orientale paru dans la *Revue anthropologique* (*supra*, p. 262 (¹)).

Musée de Hanoi. — Le Musée de Hanoi s'est augmenté principalement au cours du premier semestre de 1924 dans ses sections de céramique et dans ses séries de buddhas de bronze, mais par des apports uniquement indochinois et surtout siamois, à la suite du voyage de M. Finot et de la mission de M[lle] S. Karpelès au Siam. C'est d'abord tout un lot de céramique d'importation chinoise, série de céladons Song, qui proviennent pour la plupart du riche sous-sol du Thanh-hoá, (I 15181-85, 16286-410) ; plusieurs centaines de pièces de Savankalok (I 15575-876), de

(¹) Les nouvelles entrées de livres imprimés seront données dans le dernier fascicule de l'année.

nombreux déchets des fours de Sajjanalai, céladons pour la plupart (I 15446-91), ou de Sukhotai (I 15492-512, 15550-74), et des poteries de l'amphơ Chaya (I 15522-35). Dans la série des représentations bouddhiques siamoises, il convient de noter une curieuse plaque en étain figurant le Buddha attestant la terre (I 15444), provenant de Nakhon Si Thammarat, don du Phya Ratsada Supradist Nakhon Sri Thammarat ; deux buddhas de bronze (I 15548-9), don du même ; un remarquable bronze khmèr représentant un buddha paré (I 15578), acquis par M. Finot ; un moulage d'une tête charmante d'un prince de Xieng Mai (I 15577), don de M. Cœdès ; un petit reliquaire en forme de tortue en cristal de roche (I 15616), don de M. Notton et un autre en forme de gazelle, don du Phra Pitakse Thuoyhar, lieutenant-colonel de gendarmerie à Xieng Mai, ces deux objets provenant de la région de Xieng Sen ; de grandes images de cuir découpé pour le théâtre d'ombres, qui sont d'un dessin remarquable (I 15579-583), et divers accessoires. Est entrée également au Musée toute une série de buddhas laotiens, la plupart de bronze (I 15030-44), dont quelques-uns sont de valeur artistique plus grande que d'ordinaire ; l'un (I 15039) est remarquable par son socle ajouré en dentelle, l'autre (I 15030), par le curieux petit adorateur accroché à sa base. Nous avons reçu en outre divers dons, parmi lesquels, de M. Pajot une série de haches préhistoriques de bronze (I 15254-60), dont un beau et grand spécimen orné de figures, et de M. Dupuy, résident de Thanh-hoá, une importante masse de sapèques chinoises trouvées dans le pays (I 15617). En outre le musée de Phnoṃ Péñ a offert à celui de Hanoi une paire d'étriers (I 16134-5) et u e jarre vernissée (I 16619) d'origine annamite trouvés au Cambodge.

Musée de Tourane. — Le Musée de Tourane, à cette heure presque aussi plein que celui de Hanoi, a pu recevoir cependant une série remarquable et complète de pièces d'accent de Thạch-an (**38**, 11 à 17) et un angle du dernier étage du même édifice, en forme de Nandin à tête unique et à double corps (**33**, 9), résultats des fouilles du P. Max de Pirey, qui sont venus rejoindre la grande échifire aux joueurs de polo (**24**, 4). Le Musée s'est accru également de la belle Lakṣmī de Phú-nhuận, Quảng-ngãi (**8**, 2) publiée dans *BEFEO*, XXIII, pl. XIV A, et de nombreuses pièces recueillies au Quảng-nam par M. Bougier, résident de Faifo, et envoyées par lui au Musée, à son départ de la province.

Musée de Phnoṃ Péñ. — Le Musée a reçu en dépôt les sculptures de Bantãy Srĕi saisies par ordre de la justice ainsi que les pièces complémentaires laissées sur place par les coupables. La petite statue brisée de Viṣṇu, qui était adorée dans le sanctuaire Nord, a également rejoint au Musée l'idole du sanctuaire central, une statue de Çiva-Umā, rapportée de Bantãy Srĕi à Añkor par le lieutenant Marec en janvier 1914 et transférée au Musée Albert Sarraut de Phnoṃ Péñ en novembre 1918.

Tonkin. — M. Marcel BERNANOSE, attaché temporairement à l'Ecole française, a terminé l'enquête sommaire dont il était chargé sur les édifices susceptibles d'être classés comme monuments historiques au Tonkin. Il a visité de janvier à juillet 1924 une trentaine de tombeaux ou temples dans les provinces de Bắc-ninh, Sơn-tây, Nam-định, Phủ-lý, Hải-dương, Thái-bình, et Ninh-bình. Les renseignements rapportés par M. Bernanose sont assez détaillés pour permettre un classement définitif en ce qui concerne ces provinces.

Annam. — L'Annam ne compte guère dans cette période pour nos travaux que par les recherches de notre dévoué correspondant, le Dr. Sallet, dans la région de Phan-thiêt où ses fonctions l'ont transporté. En dehors de ses découvertes, les premiers vestiges à signaler en descendant du Nord sont, près du bungalow de Thủy-hoà, deux pierres descendues du village de Thạch-tân, canton de Sơn-thanh, huyện de Sơn-hoi, Phú-yên. L'une est une remarquable base de colonne d'art primitif čam, second exemple de celles D 14 de Mĩ-sơn, l'autre une curieuse image de Çiva de la deuxième période, semblable à celle de Gò-thị (*BEFEO.*, XIX, III, 19). Plus bas sont les traces d'un monument čam sur un mamelon au lieu dit Gò-chuà, village de Bình-thượng, canton de Trông-an, huyện de Bong-sơn, même province, vers le km. 321, 500.

Nous devons au Dr. Sallet la découverte d'une remarquable statue de Viṣṇu, debout devant un cadre ajouré, dans un état de conservation parfaite et une série d'images de bronze du Buddha et surtout de Lokeçvara, dans les pagodes des villages de Đức-thành et de Thủy-hoà. Ces pièces paraissent plutôt d'art prékhmèr que čam. La fixation de cette nouvelle forme des arts anciens de l'Indochine amènera d'ailleurs sans doute à distraire les tours de Phô-hài de l'art čam où elles détonnent, pour les rattacher à cet art prékhmèr, dont l'art cubique čam paraît du reste avoir fortement subi l'influence. Au point de vue čam pur, nous devons au même chercheur la découverte de plusieurs manuscrits et de divers *kut*, comme celui du village de Yên-mao, vers le km. 22 de la route de Phan-tiêt à Dalat. Nous lui devons aussi l'indication des vestiges de deux tours de briques, Thâp Ba Chau Re, du village de Yên-sương, vers le km. 24. Ces ruines sont par malheur réduites à si peu de chose qu'il n'est même pas possible de déterminer à quel art il faut les rapporter.

Pour l'art annamite, notons dans la pagode du village de Phú-long, province de Phan-tiêt, de curieuses cloches à décor de têtes dont l'aspect rappelle un peu celui de certaines sonnettes tibétaines.

Cochinchine. — Nous n'avons à y signaler, au lieu de découvertes, qu'une fouille pratiquée, sans autorisation et avec une complète inexpérience, dans la province de Tây-ninh, par l'ancien administrateur de la province. Elle n'a eu d'autre résultat que de bouleverser l'emplacement de Thanh-điền n° 892, sans amener d'autre trouvaille qu'un dépôt sacré consistant en quelques feuilles d'or et quelques pierres de basse valeur dans un vase de bronze brisé. Inutile d'ajouter que les circonstances de la trouvaille, qui seules pouvaient offrir quelque intérêt, n'ont pas été notées.

Cambodge. — Les travaux d'Añkor ont porté principalement, au cours du premier semestre de 1924, sur le sanctuaire du Phnoṃ Bakhèn et sur différents prasàts de la ville, les édifices isolés du Práḥ Pithu et les monuments 486 et 487.

Pour plus de clarté nous suivrons un ordre géographique, partant d'Añkor Vat et nous en éloignant en suivant les routes actuelles.

En dehors des opérations d'entretien habituel et des travaux de protection pour les bassins du célèbre monument aujourd'hui remplis d'eau, mais qui menacent, par suite de l'envahissement des *lục-bình*, de prendre l'aspect de simples prairies, il n'y a guère à signaler pour le grand temple qu'une fouille exécutée à l'extrémité postérieure de la terrasse qui s'avance sur la chaussée devant l'entrée des galeries aux bas-reliefs. Cette fouille n'a pas permis de résoudre le problème visé, savoir si cette



Sanctuaire du Phnoṃ Bàkhèṅ, angle S.-O. de la terrasse supérieure.

terrasse, d'un effet malheureux et qui vient couper la perspective de l'arrivée, ne serait pas une addition postérieure.

M. Marchal a dégagé des vestiges qui lui avaient été signalés à 200 m. au Nord-Est des fossés du temple, non loin du point où fut trouvée la grande stèle. Il y a là les parties inférieures de trois édifices orientés qui semblent de petits prâsâts précédés chacun d'une salle longue. Ils furent construits en briques avec parties de grès pour les éléments exécutés d'habitude en cette matière. Il semble que les décombres aient été exploités comme mine de briques, car les ruines se présentaient en puits et non en tertres. Il y fut trouvé une petite statue de Gaṇeça, une stèle avec un Viṣṇu sur Garuḍa et deux beaux linteaux de grès, dont l'un est d'un type assez exceptionnel, avec un grand Garuḍa au centre tenant les bouts de la guirlande médiane. Le haut et le bas d'une stèle inscrite (est. *n.* 430) furent recueillis en ce point. Cette stèle commémore l'édification d'un temple de Viṣṇu en 890 çaka, au nom du roi Jayavarman V, dans le lieu dit Kapilapura. Le piédroit d'un des bâtiments portait une inscription, aujourd'hui complètement effacée ; un fragment de ce piédroit, ramassé tout près de là, est mieux conservé (est. *n.* 429) : on y distingue une invocation à Viṣṇu. Enfin un fragment cassé en deux morceaux a été trouvé près de l'ancien emplacement de la stèle d'Aṅkor Vat (est. *n.* 428) : on y lit le nom du Yaçodharataṭāka (Baray oriental).

On a fini de dégager le sanctuaire central qui se dresse sur le Phnoṃ Bakhèṅ, du formidable entassement de blocs que des fidèles de basse époque y avaient appuyé pour élever un colossal buddha assis. Le sanctuaire qui, comme décor, est de la forme appelée ici art d'Indravarman [1], a ses façades et ses quatre baies entièrement dégagées (Pl. I) ; elles ont beaucoup souffert de l'entassement brutal des blocs, mais les grands pignons presque rectangulaires et plus hauts que larges avec leurs files de têtes au nombre classique des 33 dieux, sont encore relativement distincts : celui du Sud offre au centre des rinceaux l'image de Çiva sur un Nandin tricéphale. Les quatre édifices d'angle dont les bouddhistes n'ont démoli que les parties sortant du profil de plan en amande bifide, socle du futur buddha, ont recouvré les piédestaux et les liṅgas qui les occupaient avant leur destruction partielle et qui furent retrouvés dans l'entassement des blocs. On a découvert également dans les déblais les fragments d'un grand pied de buddha de 1 m. 20 × 0 m. 93. Devant la face E., le dallage montre une série de larges trous en plusieurs rangées.

Pour obvier au seul inconvénient de ce dégagement qui eût privé les touristes de la splendide vue offerte par le sommet de l'entassement, une échelle intérieure, invisible du dehors, permet d'accéder à la surface supérieure des murs, dont l'épaisseur est suffisante pour former un belvédère rassurant.

Au Baphuon se continue le déblai du soubassement caché en partie par l'encombrement des pierres supérieures. On a ainsi remis au jour les deux vestiges de constructions en latérite que la fouille avait fait apparaître de chaque côté du perron central ; ils ne sont pas fondés et leur conservation sera des plus précaires. Le mur en grès qui enferme le monument a livré au Nord les traces d'un petit gopura analogue à celui découvert à l'Ouest ; il n'en reste presque rien, mais il dut être exécuté, car il y subsiste

(1) Il est en réalité du fils de celui-ci, Yaçovarman, qui le dédia sous le nom de Yaçodhareçvara.

la base d'une colonnette de porte du côté Nord. On a trouvé dans les déblais autour du soubassement une main de buddha en bronze, faisant le geste de l'enseignement.

La destruction de la levée de terre qui cache l'extrémité de ce mur du côté de la place a fourni les terres nécessaires au remblai des dépressions voisines du Bayon. Ce monument a été l'objet des travaux d'entretien ordinaire et de deux fouilles : l'une a dégagé un remarquable fronton des galeries inférieures aux dépens de la terrasse supérieure, dont le dallage en porte-à-faux butait dessus et cachait ainsi une intéressante image de Lokeçvara ; l'autre, devant l'entrée E. du groupe central, a démasqué les restes enterrés d'un premier escalier d'axe disparu dans un des nombreux remaniements dont ce monument offre d'autres traces.

Les bibliothèques III ont été vidées des décombres que Commaille y avait laissés pour aller au plus pressé. Une *praḥ pratimā*, feuille d'or estampée en image de buddha, trouvée sur le dallage de la bibliothèque N., sous les décombres, semblerait par sa présence indiquer que la ruine de la voûte n'est pas très ancienne. Le sol de la bibliothèque S. semble montrer, au centre, le reste d'un stūpa dont il subsisterait la dalle inférieure carrée et la première assise circulaire ; il est encadré de quatre trous ronds profonds, appelés sans doute à recevoir les quatre colonnes d'un dais.

La même opération, retardée pour des raisons analogues, a été effectuée sur les prāsāts *u*, *v* et *y* du Prāḥ Pithu ; elle y fut parfois rendue fort difficile par l'instabilité des murs dont quelques parties durent être condamnées, tandis que divers linteaux culbutés, inachevés, n'ont pu être replacés que sur l'encadrement de la porte correspondante, par suite, en arrière de leur place vraie, les colonnettes ; car celles-ci sont réduites à des fragments instables. La fouille a donné diverses pièces curieuses, piédestal et liṅga, dé cubique à 17 mortaises, bizarre lampe en terre cuite, demi-sphère et liṅga en cristal de roche, diverses statuettes dont un bodhisattva assis à quatre bras, une stèle avec un autre adossé, deux petits Gaṇeça, dont un de bronze, et dans le même métal, une autre statuette de divinité debout. La pièce la plus étrange est un bloc parallélipipédique monolithe avec un piédestal complet ordinaire ; sur chaque face est une divinité debout alternativement à deux et à quatre bras ; la surface supérieure porte un groupe de cinq liṅgas. L'ensemble ne dépasse pas 0 m. 40.

Devant la Terrasse royale ont été découvertes trois têtes d'une énorme divinité à quatre faces, dont les fronts portent un losange allongé.

Dans l'angle N.-O. de l'enceinte du Palais fut dégagée une petite terrasse qui semble une réduction de la Terrasse des Eléphants ; elle en possède la file d'animaux, mais en une hauteur d'un mètre seulement, et au-dessus, la petite surélévation soutenue par un rang de haṃsas. Au centre se trouve, comme à la grande terrasse, un soubassement en latérite ; il semble avoir porté ici un édicule léger dont les déblais ont fourni bon nombre de tuiles et d'épis de faîtage (Pl. II).

Du groupe 486, les deux sanctuaires extérieurs sont dans un état de ruine très avancé : celui du Sud est perdu dans les racines d'un arbre et celui du Nord ne montre plus que deux murs branlants Ce groupe paraît avoir eu un caractère nettement bouddhique, accusé par le décor des frontons retrouvés, dont le motif central était un buddha, qui subsiste encore sur la face E. du sanctuaire central ; des buddhas debout se voient aussi sur les panneaux des fausses portes O. et S. du sanctuaire Nord. Plusieurs fragments de petits frontons recueillis parmi les décombres offrent comme motif une aiguière.



Aṅkor Thom. Terrasse dans l'enceinte royale.

Le pràsàt central a contre l'ordinaire son dallage presque de niveau avec les seuils de porte et ne montre pas trace d'éventrement. Une des pièces du dallage est un réemploi et il est à présumer que nous sommes en présence d'une réparation après pillage. Il est possible d'ailleurs que tout le monument ait été l'objet d'une reprise à une époque assez basse. En effet le soubassement actuel en cache un autre en latérite (cf. MARCHAL, *Monuments secondaires d'Añkor Thom*, *BEFEO*, XVIII, VIII, fg. 1, p. 4) ; les linteaux du pràsàt central sont d'un caractère très différent du reste du décor ; enfin l'ornementation offre une facture très spéciale, proche parente de la sculpture de l'édifice du Pràḥ Pithu, que distingue sa frise de buddhas ; les folioles du décor sont dans les deux cas striées de lignes parallèles dans le sens du mouvement même et ce détail n'apparaît guère que là dans l'art khmèr.

Les trois édifices sont réunis par une terrasse qui lance un bras en avant entre deux escaliers latéraux qu'encadrent un peu plus loin deux čedei ; leur sommet, retrouvé à côté, était en latérite.

Il semble à première vue que ce soit au premier monument qu'il faille rapporter la stèle découverte en ce point au cours des travaux (est. *n.* 427), qui fait mention de Yaçovarman et commémore la fondation d'un temple à Viṣṇu.

Le dégagement de l'intérieur du sanctuaire 487 a présenté certaines difficultés et l'arc de décharge au-dessus de la porte dut être descendu et remonté avec les consolidations nécessaires. La cella au sol éventré contenait un piédestal de forme allongée. Le dégagement du soubassement a permis la découverte d'une stèle quadrangulaire (est. *n.* 427), du 2e quart du XIIIe siècle çaka et dont le texte curieux mentionne l'élévation aux honneurs de l'apothéose, dans ce temple, d'un savant brahmane. Elle est un peu postérieure à l'inscription gravée sur le piédroit S. du sanctuaire.

Une avenue a été ouverte du Bayon à la porte O. de l'enceinte pour permettre aux visiteurs d'apercevoir celle-ci en contournant le Bayon et au besoin de s'y rendre ; mais le passage sous cette porte doit être réservé en raison de la possibilité de restauration d'une chaussée des géants dans des conditions beaucoup plus sûres qu'à la Porte de la Victoire ; cette opération ne fut en effet commencée auprès de celle-ci que dans l'intérêt des touristes appelés à passer en ce point par l'itinéraire naturel. A la Porte de la Victoire, la section O. des Asuras, file N., a été remontée définitivement, mais la reconstruction du mur et le replacement des géants entre les deux tronçons ne sont pas encore achevés.

D'intéressants vestiges ont été découverts auprès de la porte O. au cours du percement de l'avenue projetée. Ces vestiges se divisent en deux groupes qui ne semblent pas solidaires. Le plus voisin de la porte, à 70 m., consiste en une sorte de dallage en latérite très détérioré. Ce massif se prolonge du côté S. par des gradins.

Le second groupe, à 18 m. à l'Est du précédent, montre sur une longueur d'une douzaine de mètres un double tunnel en latérite N.-S. A son extrémité N. il rejoint un reste de terrasse dallée où furent trouvées diverses sculptures.

Ce tunnel double permit l'évacuation des eaux de la section N. de la ville dans cette partie O., où les étangs plus nombreux semblent avoir drainé toutes les eaux de l'enceinte pour les conduire à la seule issue qui leur fût ouverte, c'est-à-dire dans l'extrémité O. du mur Sud.

D'autres débris curieux furent découverts entre les deux chaussées qui conduisent aux portes orientales. A 300 m. du mur et à 150 m. au Nord de la route qui passe

sous la Porte de la Victoire, on trouva dans la brousse, sans aucuns vestiges de construction, un piédestal carré complet avec une figurine sculptée sur une des faces, un Nandin, un fragment de stèle montrant Viṣṇu couché sous une arcature, dont la base est décorée de figures minuscules, et un dé en parallélipipède court à base carrée, sur lequel se place une pyramide curviligne de section un peu réduite, l'une et l'autre couvertes de rangées de minuscules personnages identiques, à deux bras, accroupis chacun devant une ogive (Pl. III).

Le dégagement des Pr. Čruṅ aux angles de l'enceinte a commencé par celui du Sud-Ouest. La fouille autour de l'édicule qui abrite la borne inscrite a montré que ce dernier repose sur un dallage légèrement surélevé formant terrasse cruciforme; la branche E. devait se terminer par une porte dont il ne reste plus en place que les pierres du seuil et la base des pilastres. Cette bande orientale était bordée latéralement par un corps de balustrade posé directement sur le sol comme à Bàkoṅ, à Lolei, à Vat Phu, à Kòḥ Ker et au Práḥ Vihār (1), sans l'intermédiaire de dés; un fragment se voit encore en place au Sud. Il est intéressant de constater que trois des pierres constituant la voûte intérieure du sanctuaire montrent des moulures et même des traces de décor qui indiquent un réemploi. Voici donc un pràsàt qui date sans erreur possible de la fondation du Bayon et des portes d'Aṅkor Thom, et pour lequel on a déjà pu utiliser des pierres provenant d'un autre édifice.

Un fragment de fronton retrouvé dans les déblais de la façade E. montre en personnage central un bodhisattva debout à deux bras (2) versant le contenu de deux flacons sur des adorateurs : il s'agit évidemment de Lokeçvara. Les frontons surbaissés des portes O., S. et E. de l'édicule montrent, comme celui du Nord resté en place, le liṅga médian entre deux adorateurs ; on a trouvé également deux statues cassées de dvārapāla

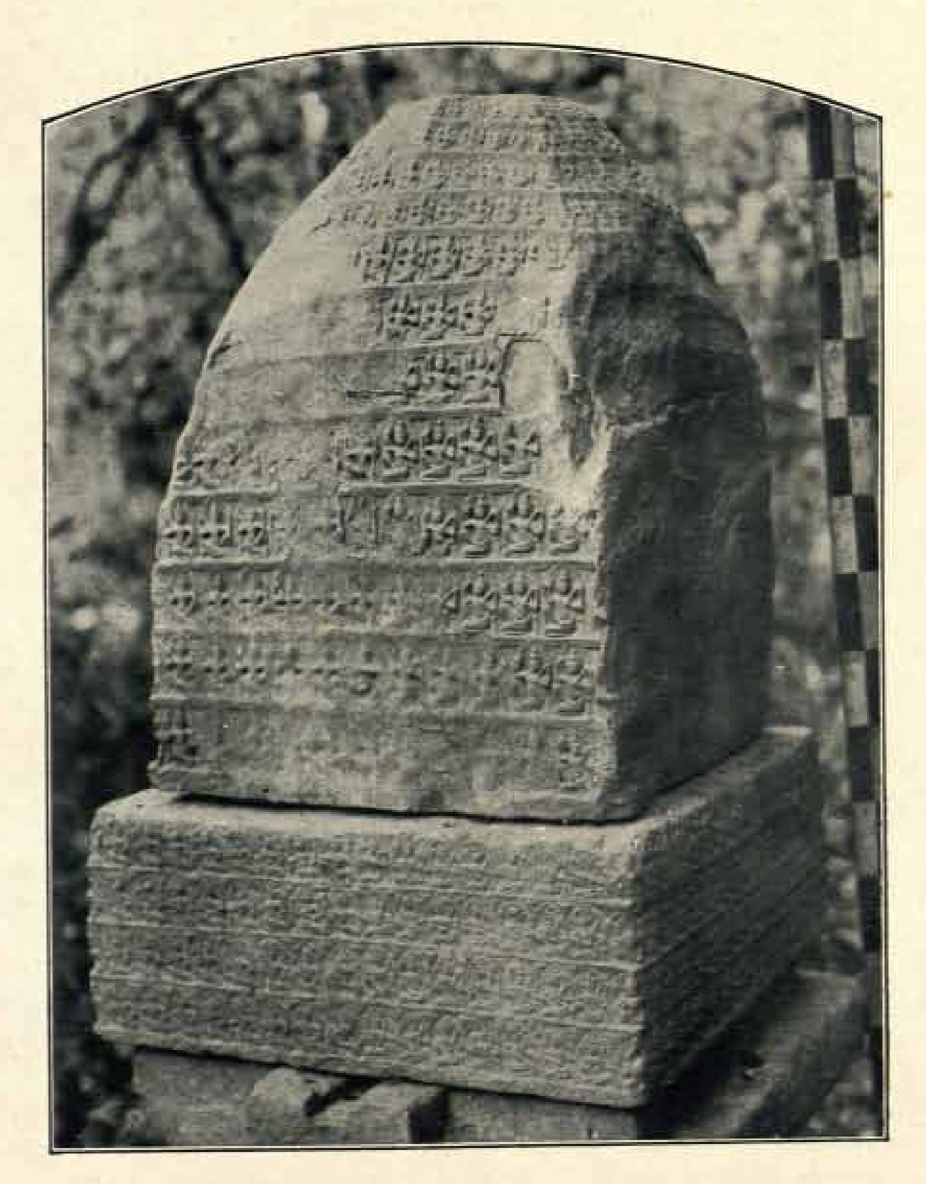
La stèle a été redressée. En relevant un piédroit de la face S. de l'édicule, on y a trouvé un graffito cambodgien d'un nommé An, sans doute l'interprète de M. Aymonier qui, dit-il, était venu de Phnoṃ Pěñ en 2425 (1882 A. D.) et avait relevé trois pierres-bornes pour en prendre des estampages. La conclusion à tirer est que la pierre portant le graffito et sans doute une partie de l'édicule se sont renversées depuis 1881. On ne saurait donc trop se hâter d'apporter la consolidation des étais aux temples non encore dégagés.

Hors d'Aṅkor Thom, le vieux pont près duquel passe la route et qui a été si malheureusement enterré en partie par le remblai de celle-ci, a été débarrassé des terres et des sables qui encombraient en surplus ses arches ; le radier en a été dégagé sous celles-ci comme en avant et le sol nivelé ensuite dans le même plan jusqu'à la berge. Les visiteurs pourront ainsi se rendre compte de l'aspect du pont ancien et de la différence considérable entre le lit actuel et le lit primitif de la rivière, presque 5 mètres. On conçoit alors le rôle des bassins de la ville et de ses environs, dont l'eau est aujourd'hui soutirée par l'approfondissement de la rivière et qui pour la plupart

---

(1) Cf. H. Parmentier, *Art d'Indravarman*, *BEFEO.*, XIX 1, p. 30, n. 1 ; elles sont énormes dans les deux derniers monuments, surtout au Práḥ Vihār, où la section verticale du corps a près d'un mètre.

(2) Deux autres bras supérieurs semblent effacés suivant une habitude fréquente.



AṄKOR THOM. PIERRE SCULPTÉE TROUVÉE DANS LE QUARTIER NORD-EST.

sont en conséquence à sec à la saison chaude. Il est à noter que ce pont est presque entièrement fait de réemplois et cette constatation amène à se demander si, du temps des Khmèrs, la rivière n'a pas emporté un pont antérieur, accident qui aurait nécessité une réfection hâtive de celui-ci à une époque assez basse. L'effort des eaux a eu raison de la culée E. et la rivière s'est creusé un nouveau lit de plus en plus bas en ce point. L'état de ruine du pont ne permet pas de savoir si les piles orientales sont bien les dernières de l'ouvrage ou si d'autres ont été emportées par le courant.

Les travaux ont continué au Nâk Pân, et un levé minutieux a été dressé des mouvements de terrain qui entourent le groupe central. Le bassin autour du sanctuaire a été mis de niveau constant, dégageant les gradins et les petites avancées qui encadrent la base circulaire. Au cours de cette opération, on a retrouvé le complément des queues des nāgas d'entourage et, chose plus importante, assez d'éléments du groupe antérieur pour pouvoir reconstituer dans ses grandes lignes, tête, corps et queue, le cheval céleste, sauveur des naufragés. Une grande statue de personnage couché, très érodée, fut également découverte dans ce bassin, tandis que dans le terrain environnant furent rencontrés une série de piédestaux longs à trois mortaises, le corps du petit personnage monté sur un éléphant que signalent Moura et M. Aymonier, un cube orné au sommet d'une rosace de lotus et une tortue de grès qui, dans une alvéole du dos, a reçu douze petites pierres arrondies et quatre ammonites.

Les temples de Pr. Rondãs Thom, 520, Prei Pràsàt, 519, et Bantāy Samrè, 541, ont été l'objet d'études et de photographies nouvelles.

— A la suite de déprédations commises sur le sanctuaire S. du groupe de Bantāy Srĕi, 546 *bis*, le dégagement complet de ce monument a été exécuté ; il a donné des sculptures remarquables et des inscriptions intéressantes. Il est superflu d'ajouter ici d'autres détails sur ce temple, dont une monographie complète sera prochainement publiée.

Au cours d'une tournée à l'Est d'Aṅkor furent visitées les ruines qui occupent le plateau du Phnoṃ Kulên. Quelques monuments ont été découverts au cours de ce voyage : l'un sans nom, 554 *bis*, situé auprès de la belle cascade d'Anloṅ Thom, est une construction en latérite d'un type fort rare au Cambodge, à combinaison de deux salles ; nous ne connaissons guère qu'un autre exemple de ce type binaire, repéré d'ailleurs dans cette même campagne, le temple D, 275, dans le groupe de Kòḥ Ker, temple dont les dispositions spéciales ont échappé à M. L. de Lajonquière. Tout auprès, en amont, l'examen des curieuses sculptures qui tapissent le fond de la rivière, dans le rapide d'Anloṅ Phkai, 552, a causé la découverte, 300 m. plus haut, d'un autre rapide de 150 m., Anloṅ Sambuor, 552 *bis*, occupé par une dizaine de groupements analogues, liṅgas et images de Viṣṇu.

La recherche du Sraḥ Damrĕi, 558, a conduit à une intéressante série d'énormes sculptures en ronde-bosse taillées dans les rochers de la crête du plateau. Non loin se dresse le remarquable Pr. Damrei Kràp, 558 *bis*, qui, comme doivent l'être ces sculptures, est de l'art prékhmèr, forme ancienne plus voisine de l'art hindou que l'art khmèr ordinaire et qui semble avoir couvert aux premiers temps de la période historique tout le Sud de la péninsule indochinoise, aussi bien le Cambodge et le Siam, que le Sud de l'Annam et le Nord de la Presqu'île malaise.

En dehors de ces points nouveaux, l'étude descriptive et photographique a porté sur le Pr. Sdåč Kŏmloṅ (552 *ter*), à qui M. L. de Lajonquière a refusé à tort droit

de cité dans l'art ancien, et qui est sans doute prékhmèr ; les roches voisines, 553 et 554, dont les adaptations bouddhiques paraissent plus ou moins modernes ; le Pr. Kraham, 555, d'art prékhmèr, avec le petit Gaṇeça, 555 *bis*, postérieur, logé dans la faille d'une roche voisine ; le Pr. O Poṅ, 556, et le Pr. Nāk Tà, 559, d'art prékhmèr également. Les curieuses traces de Roṅ Ċĕn, 557, données par les indigènes comme les empreintes du piétinement des Chinois, simple mais curieux accident géologique, sont proches de carrières de grès analogues à celles de Bĕṅ Mālā, mais qui présentent la particularité d'avoir leurs alvéoles d'extraction orientées avec soin. Peut-être est-ce à la descente de ces blocs de grès, à peine employés sur le plateau, que fut consacré le gigantesque escalier du Deñ Ċŏr, 551, qu'on a cru à tort, suivant nous, une œuvre des derniers bouddhistes : l'importance et le coût de ce travail eût dépassé leurs capacités. Il a pu servir de plan incliné pour cette descente, comme il peut d'ailleurs être l'ancien accès de la *puri*, sans doute en matériaux légers, construite par Jayavarman II sur le Kulên.

Dans la même tournée, les monuments de Bĕṅ Mālā, 214, et de Práḥ Khăn, 173, ont été l'objet de nouvelles études, par malheur encore trop rapides, qui ont porté surtout sur leur décoration, leur construction et leur datation. Le monument de Bĕṅ Mālā paraît se placer chronologiquement, non, comme on l'a parfois supposé, plusieurs siècles avant Aṅkor Vat, mais sans doute quelque temps après. Le Práḥ Khăn présente des parties admirables de l'époque de Yaçovarman et d'autres aussi excellentes de Sūryavarman I. Dans le voisinage, le Práḥ Stuṅ, 178, connu du Dr. Harmand, signalé à M. de Lajonquière par G. Morand, et qui depuis avait été reconnu sur notre demande par le Dr. Dufossé, offre le détail unique dans l'art khmèr ancien du décor des grandes têtes sur un simple prāsàt constituant le sanctuaire central. Le temple est précédé par une remarquable terrasse qui forme embarcadère sur le grand étang, sans doute naturel en partie. Dans le voisinage du Práḥ Khăn a été étudié également le petit monument de Srê Lek, 180, qui semble de l'époque de Sūryavarman, comme le milieu du grand temple, et présente la particularité d'avoir un sanctuaire central en tour à deux pignons, dans l'aspect des Pr. Suor Prât, 480 *bis*, d'Aṅkor Thom. Le temple près de la porte O., coté sous le nº 179 par M. L. de Lajonquière, est à 300 m. à l'Ouest du gopura III O. du grand monument. C'est un ensemble assez important de grès et qui semble pouvoir être rattaché également à la période de Sūryavarman. Le sanctuaire contient une statue non en place dont la tête est perdue ; elle est d'un type particulier, personnage assis à l'indienne sur une jonchée de feuilles et qui tient de ses mains unies devant la poitrine un flacon dont il semble répandre l'invisible liquide.

Dans le voisinage de l'édifice de Tăp Ċei, 220, furent trouvés deux monuments nouveaux : l'un sans nom, 220 *bis*, est un remarquable ensemble, du temps de Sūryavarman, l'autre, le Pr. Trapăṅ Khnà, un petit sanctuaire de l'époque classique sans grand intérêt.

Avant de passer aux recherches effectuées plus au Nord, mentionnons à Svày Rieṅ le dépôt à la Résidence du couronnement en vase orné de lotus sans saillie du sanctuaire fouillé de Bassac, 68, et, à l'Ouest de Svày Rieṅ, la découverte d'un tertre entouré d'un bassin-fossé, signalé par M. Lalaurette, résident de la province, et connu sous le nom de Tūol Aṅ Yak, 68 *bis*. On y voit les restes de deux statues assez importantes, tandis qu'une image d'Umā a été trouvée au hameau de Ta Suo, village de Svày Krum, au Nord-Est du point précédent.

Au Nord, de nouvelles recherches, gênées par l'avancement de la saison, ont été effectuées sur le groupe de Kòḥ Ker, où a pu être reconstitué un splendide Çiva à cinq têtes, divinité assise du Pràsàt Kraham, gopura E. du Pr. Kompheṅ, 283. Cette pièce admirable et unique dans l'art khmèr mériterait d'être transportée au Musée Albert Sarraut où déjà ont été recueillies ses mains. Diverses rectifications importantes ont pu être apportées à la description du grand temple, et un nouveau liṅga, aussi énorme que les précédents, a été trouvé entre les sanctuaires G et H. Le monument présente d'heureux exemples de ces curieuses constructions à pignon aigu, retroussées latéralement en cornes puissantes, qu'on retrouve au Prâḥ Vihãr et à Vat Phu et dont les derniers exemples figurent à Bantãy Srĕi, 546 *bis*.

Une autre série de recherches a été effectuée sur les monuments plus septentrionaux et en particulier sur l'admirable Prâḥ Vihãr, 398, étude encore insuffisante mais qui apportera un complément utile aux observations précédentes de MM. de Lajonquière et Groslier. D'autres ont porté sur le Pr. Nãk Buos, 291 où une stèle nouvelle a été trouvée (est. 853), le Phnoṃ Sandak, 285, le Pr. Dap, 287, le Pr. Khnà, 315, le Pr. Chieng Meng, 316, le Pr. Kồmpơṅ, 317, enfin la curieuse cellule du Kŭk Trapãṅ Kŭk, 254, qui occupa le centre d'une construction mixte. Au cours de ces recherches, deux points nouveaux ont été reconnus, une simple et minuscule fondation de latérite dans les terrains du village de Pàlhàl, le Nãk Tà Bĕṅ Tranãp Sĕi, 254 *bis*, et un petit pràsàt sans grand intérêt, le Pr. Ča Nãṅ, 288 *bis*, dans la région de Prasap.

L'examen des vestiges d'art prékhmèr dans les environs de Stưṅ Trêṅ a été grandement facilité par l'aide de M. Houël, receveur des douanes, qui a recueilli dans son poste toute une série de débris extraits de ces monuments Le Pr. Bóran, 321, a été dégagé à nouveau de la végétation qui l'entoure et fouillé ; on a trouvé à l'intérieur dans le mur long une curieuse communication entre le somasūtra axial de la salle postérieure formant sanctuaire et la gargouille extérieure placée sur l'axe de la façade latérale. Le groupe intérieur du Pr. Pràṃbĕi Lovĕṅ, 324, s'est révélé comme un alignement de trois sanctuaires à quatre portes vraies, autant que la ruine peut être lue. Divers vestiges apparaissent aux environs de Thala Borivat à Vôn Khan et à Soṅ Seṅ (323 *bis*) ainsi qu'à Trapãṅ Totoṅ Thṅai, qui semblent d'art prékhmèr, tandis que les vestiges informes à la pointe de l'île Don Sai, 324 *ter*, sont les restes de trois sanctuaires qu'il est impossible de rattacher à une période plutôt qu'à une autre. Le That Badơm, 328, s'est révélé comme un ensemble bien plus considérable qu'il ne semblait au premier coup d'œil, et paraît n'avoir pas compté moins d'une vingtaine d'édifices, dont plusieurs sanctuaires, diversement orientés. M. Houël a pu déterminer la position du rocher sculpté signalé sous le n° 324 *bis*, et connu en réalité sous le nom de Uen Không ; mais les eaux étaient déjà trop hautes pour qu'on pût examiner les sculptures ; il croit avoir reconnu au toucher deux crocodiles, une tortue, le disque du soleil et le croissant de la lune, et deux cavités, l'une ronde, l'autre carrée. Le that 324 *ter* a été revu ; il a été donné cette fois sous le nom de Phu Bantam That.

La préhistoire figure par l'envoi à la bibliothèque d'une note intéressante de M[me] G. Michel accompagnée de dessins précis d'une série de pièces recueillies par elle et par le D[r] Gayno. Ce dernier nous a fait parvenir également une photographie d'un vase de Samroṅ Sen orné tout autour de postes allongées.

Laos. — Une inspection du monument de Vat Phu a permis de reconnaître et de rapporter au commissariat de Paksé un mukhaliṅga, dont par malheur la tête est complètement effritée. Le fait est regrettable parce que ce type, assez fréquent au Čampa, est rare et peut-être unique jusqu'à présent dans l'art cambodgien. Une remarquable stèle anépigraphe, trouvée naguère à Vat Phu, achetée par le commissaire du gouvernement Bonnemain et laissée à l'abandon sur la berge du fleuve à Paksé, a été signalée à l'administration du Laos pour que la conservation en soit mieux assurée. Le haut en est garni d'une série de dieux traités finement sous des niches. Un tambour de pluie, en bronze, trouvé entre Paksé et Ubon par M. Nelson, entrepreneur, et acquis par la Résidence supérieure, a été offert à notre Musée par M. le Résident supérieur Bosc. Il appartient au même type que le beau tambour de Ngọc-lư (**D 6234**, 21), qu'il surpasse par ses dimensions s'il ne l'égale pas par la finesse du décor.

Au cours de sa tournée, le Chef du Service archéologique a pu recueillir en plus quelques représentations des décors, aujourd'hui à peu près introuvables, de charrettes et de pirogues laotiennes.

Siam

— Le nouveau Service archéologique du Siam a entrepris au Vat Mahathat, de Lopburi, des travaux de dégagement qui progressent de la manière la plus satisfaisante sous la direction du Phya Kamchat, gouverneur de la province. Le soubassement du grand prang a été dégagé jusqu'au sol primitif ; toute la partie Nord de la cour et le cloître qui l'entoure sont complètement déblayés. On a trouvé, au cours des travaux, des sculptures intéressantes, notamment une très belle tête de buddha et un buddha debout, sans tête, dont le socle porte une inscription sanskrite. Le musée local s'est, dès maintenant, enrichi de 200 pièces.

A Ayudhya, le dégagement de Vat Sri Saraphet et de Vat Buddhai-Savan se poursuit activement sous la direction du Phya Boran.

— On a découvert à Jaiya une belle statue de Lokeçvara de style gupta. Le personnage est fortement hanché. La robe plaquée dessine les jambes. Il porte une haute jaṭā avec la figurine d'Amitābha.

Afghanistan

L'Académie des inscriptions a entendu, dans sa séance du 6 juin 1924 une communication de M. Senart sur une notice envoyée par M. Foucher, chef de la Délégation archéologique française en Afghanistan, et qui est ainsi résumée dans les *Comptes rendus* (p. 188) :

« Cette notice est consacrée à un groupe d'antiquités bouddhiques que M. Foucher a relevées et rapidement étudiées sur la route de Caboul à Balkh, près du village de Haibāk. Ces antiquités étaient jusqu'ici à peu près inconnues. Elles n'ont pas été signalées même par Hiouen-tsang, dont le chemin, de Balkh à Peshawar, suivait dans cette région un autre tracé. Elles comprennent tout un établissement bouddhique, stūpa et couvent.

« Le stūpa offre ce caractère tout particulier d'être monolithe. Il devait être constitué par une masse rocheuse gagnée sur le sommet d'une colline calcaire au moyen de tranchées profondes l'isolant du massif. Il n'a jamais été achevé, les tranchées n'ayant jamais reçu, ni en largeur ni en profondeur, le développement prévu. La circonférence n'en aurait pas, à la base, comporté moins de 80 mètres. C'est une sorte de contrepartie bouddhique du fameux Kailāsa çivaïte d'Ellora. Au sommet du dôme, le *harmika* du couronnement avait déjà reçu sa forme et on avait commencé à y entailler une chambre à reliques M. Foucher suppose, le monument ne paraissant guère pouvoir être antérieur au Ve siècle, que l'exécution a pu en être interrompue par l'invasion des Huns Ephthalites survenue vers 425.

« Quant aux locaux du couvent, creusés dans le rocher à petite distance et en grande partie parachevés, ils présentent diverses dispositions curieuses que précise la notice dans une description intéressante ; ils comportent chapelle, salle capitulaire, cellules en dortoir, servitudes, tous les éléments qu'on pouvait attendre.

« L'ensemble mérite certainement un examen attentif et ce point représente, entre Caboul et Balkh, une des étapes instructives de l'art indien dans sa marche vers l'Asie Centrale. »

France

Dans le *Temps* du 6 mai 1924 nous relevons les renseignements suivants sur une exposition des arts anciens de la Chine au Musée Cernuschi :

« Le conservateur du Musée Cernuschi, M. d'Ardenne de Tizac, vient d'organiser une nouvelle exposition, consacrée à l'art ancien de la Chine, et dont les éléments lui ont été fournis par les récentes trouvailles de trois explorateurs : M. Wannieck, vice-président de la Société des amis du Musée, le docteur Sirén, professeur à l'Université de Stockholm, et le commandant Lartigue, connu pour ses missions archéologiques en Chine avec Victor Segalen.

« L'ensemble ainsi constitué a l'inappréciable avantage de n'être composé que d'objets dont la date est certaine. Les fouilles de M. Wannieck ont porté sur les ruines d'une Pompéi chinoise, la ville de Chou-Lou-Sien, détruite en 1110 par une inondation de vase, et sur les emplacements des villes frontières de la Chine et de la Mongolie, dévastées au treizième siècle par Gengis-khan, et au quinzième par la réaction des Ming ; celles du commandant Lartigue sur une tombe rupestre et un caveau funéraire de l'époque Han, dans le Szeu-Tchouen, et celles du docteur Sirén sur des tombes de toutes les régions de la Chine.

« La série des objets rapportés par M. Wannieck est de beaucoup la plus importante, et d'une variété prodigieuse : vases rituels en bronze ayant servi, trois siècles avant notre ère, à l'empereur Tsin Che Hoang Ti pour un sacrifice au mont Ho-Chan, l'une des cinq montagnes sacrées de la Chine ; bronzes scythiques à motifs d'animaux, où s'affirme l'influence touranienne sur l'ornementation chinoise primitive ; céramiques d'une extraordinaire finesse ou poteries aux formes les plus simples et de l'exécution la plus large, remontant aux époques Song et Yuan (douzième-quinzième siècles). Très variée aussi est la série du docteur Sirén, où se rencontrent, en même temps que les bronzes, les jades funéraires et les jades d'ornement, les statues en bois ou en marbre, en calcaire ou en grès, ainsi que des statuettes en terre cuite.

« Modeste par le nombre, la série du commandant Lartigue n'en est pas moins très précieuse, non seulement par la valeur d'art des pièces qu'il a recueillies, mais par les précisions qu'elles apportent sur l'histoire de la céramique chinoise. On constate en effet sur quantité d'objets en terre cuite ou en argile d'une finesse remarquable l'existence de couvertes vernissées. Or, comme les tombes où elles furent retrouvées remontent à une époque nettement déterminée, ces témoins sont irrécusables et permettent de faire remonter l'emploi des couvertes à deux ou trois siècles plus haut qu'on ne l'avait cru jusqu'ici.

« Ainsi s'éclaircit peu à peu le mystère dont sont restées enveloppées si longtemps les origines et les premières manifestations de l'art chinois. Par delà les steppes mongols, il se rejoint, dans ses motifs d'ornement, à l'art grec ; il en imite la belle simplicité dans la forme et dans le décor de ses vases. A mesure que le contact avec la Grèce ou Byzance se perdra et que le Chinois vivra davantage sur lui-même, il s'écartera de ces magnifiques exemples et tombera dans la mièvrerie et la préciosité ». — T.S.

La même exposition a fait l'objet d'un intéressant article de M. Albert Maybon, avec quelques belles photographies, dans la *Revue des arts asiatiques*, juillet 1924.

IMPRIMERIE D'EXTRÊME-ORIENT — HANOI. *Le gérant :* L. AUROUSSEAU.

NOTES D'ARCHÉOLOGIE INDOCHINOISE [1]

Par H. PARMENTIER

Chef du Service Archéologique de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.

VII. — DÉPÔTS DE JARRES A SA-HUYNH (Quảng-ngãi, Annam).

En 1909, M. Vinet, contrôleur des douanes et régies, signalait à l'Ecole, avec une inscription came, à Long-thành (Cœ. C. 132), un étrange dépôt de jarres dans une dune de sable voisine. Cette intéressante indication fut consignée dans la chronique du *Bulletin* (IX, 413) et quelques objets extraits de ce gisement, deux losanges de cornaline percés et un anneau coupé de matière translucide, furent classés au Musée dans la section préhistorique sous les nos A 22, 19 et 20. Depuis cette époque, cette question resta en suspens, sans cependant que l'Ecole la perdît de vue.

En 1923, un heureux concours de circonstances permit de la reprendre. Pour répondre à une demande de renseignements sur la conservation de ce dépôt, M. Labarre, contrôleur des douanes à Sa-huỳnh, chargea sa femme d'en vérifier l'état et Mme Labarre, prise d'un intelligent intérêt pour les trouvailles qui y étaient faites, entreprit, avec quelques subsides de l'Ecole, de recueillir les objets qu'il contenait. Elle fit le travail avec une réelle méthode, aidée à l'occasion des utiles conseils du Dr. Galinier, médecin du poste de Quảng-ngãi. C'est le résultat de ces recherches que je consigne dans cette note, après avoir pu moi-même voir et photographier quelques jarres en place, en fouiller une ou deux comme vérification et classer, avec les renseignements tout frais de Mme Labarre, les débris recueillis.

Le dépôt signalé en 1909 dépend du village de Thành-đức, canton de Phó-vân, huyên de Đức-phó, village voisin de Sa-huỳnh et dont les noms vulgaires sont Long-thành et Thành-cư. M. Vinet estimait ce dépôt à près de 200 jarres et ce nombre doit être assez voisin de la réalité. Mme Labarre y trouva en effet encore 120 jarres environ et, dans l'intervalle, le dépôt avait été plus ou moins pillé par le village. Cette exploitation est presque continue; depuis trente ans les hommes y cherchent les cornalines, dont la vente est rémunératrice, et les enfants y trouvent mille babioles dont ils s'amusent. Etant très fragiles, nombre de jarres durent être cassées au cours de ces fouilles intempestives. Il n'y fut trouvé du reste qu'un petit nombre de

[1] Cf. *BEFEO*, XXIII, 267-300.

pièces de valeur, parmi lesquelles il faut compter un demi-bracelet de bronze, des marmites noires, quelques objets en fer, des pendants d'oreille et quelques cornalines. C'est là, il est vrai, qu'eut lieu la plus belle trouvaille de ce genre, 24 belles perles rondes réunies dans une seule jarre. Le dépôt de Thành-đức se trouve à mi-chemin dans la dune, entre la « Roche qui luit » et la pierre inscrite (Lt. 16 G. 31, Lg. 118 G. 59). Il occupe une surface de 80 mètres sur 50.

Mme Labarre ne devait pas tarder à découvrir un autre dépôt, cette fois à peu près ignoré des indigènes et par suite non exploité. Les observations les plus sûres et les trouvailles les plus complètes en proviennent. Ce point est à 5 ou 6 km. plus au Nord et dépend du village de Phú-khương, mêmes divisions administratives ; son nom vulgaire est Phu-cô. Le dépôt occupe le sommet de la dune allongée N.-S. qui sépare un bras de lagune de la mer, juste à l'Est du village de Phú-khương (Lt. 16 G. 365, Lg. 118 G. 56). Il contenait également 120 jarres.

Les jarres des deux dépôts sont rangées sans ordre et à des hauteurs irrégulières, mais jamais en étages superposés ; parfois espacées, parfois jointives, mais non de même niveau, comme si de nouvelles pièces étaient venues tardivement se placer entre les anciennes. Leurs formes sont simples, en terrine ou profondes : celles-ci en plus grand nombre ; leur contenu était généralement protégé par un couvercle d'aspect très spécial, un peu comme un énorme pot à fleurs renversé au-dessus de l'ouverture. L'orifice lui-même, parfois à fleur du sol, ne descend guère à plus de 0 m. 50 de profondeur. Il n'est pas impossible d'ailleurs, que l'état des lieux ait changé depuis l'installation de ces dépôts : la dune est assez basse au-dessus de la mer, 2 m. 50 à 3 mètres ; elle peut très bien avoir eu autrefois une hauteur plus forte et avoir été dérasée par quelque tempête.

Les jarres des deux séries sont analogues et contiennent à peu près les mêmes objets ; quand le dépôt est complet, il se compose des pièces suivantes : une ou deux marmites noires, une ou deux coupes, un objet bizarre que nous appelons lampe, un outil en fer, souvent un peson de fuseau, des objets de parure, perles en verroterie, cornalines percées, pendants et anneaux d'oreilles, en pierre dure ou en verre, parfois un objet ou des grelots de bronze, souvent des débris d'os humains [1]. Mme Labarre a cru remarquer que la présence de la pseudo-lampe était incompatible avec celles des perles.

J'ai pu photographier une ou deux jarres avant leur dégagement et les fouiller ensuite. Un des couvercles, en place mais cassé, recouvrait seulement un large récipient en calebasse et un morceau de fer en croix, comme les deux pièces d'une faucille brisée. Une autre était entière, le couvercle à

---

[1] Quelques matières analogues bleues peuvent être des restes d'os incinérés qui, en terre, prennent souvent cette coloration ; leur examen chimique a montré qu'il s'agissait bien d'os et qu'ils étaient recouverts de vivianite (phosphate de fer bleu).

décor ordinaire tombé au fond. En le sortant nous avons trouvé un anneau coupé, de verre, et, dans le même sable sans doute, une perle bleue ; elle ne fut remarquée qu'après. Sous le couvercle, au fond de la jarre, étaient des dents humaines, un pendant d'oreille en pierre verdâtre, petit, un outil en fer et enfin, tout en bas, une matière noirâtre mêlée de sable.

La série des pièces recueillies ne peut pas donner un tableau complet du contenu de ces jarres, puisqu'un grand nombre de ces objets, à Thành-đức surtout, ont été volés, mais elle fournit une approximation très suffisante.

Cette série, entrée au Musée de l'Ecole, ne compte que les classes suivantes :

A) Quelques jarres, et encore en débris ;
B) Cinq ou six couvercles, de même ;
C) Une dizaine de vases tronconiques :
D) Une douzaine de vases bombés, marmites ou vases à pied ;
E) Une vingtaine de coupes ;
F) Une dizaine de lampes ;
(tous ces objets de *A* en *F* en terre cuite rouge.)
G) Une vingtaine de marmites et deux ou trois coupes de terre noire ;
H) Une quinzaine de pesons de fuseau.
Comme bijoux de verre ou pierre dure :
I) Des perles sans nombre ;
K) Une cinquantaine de pendants d'oreille.
En outre :
L) Quelques objets de bronze, et *M*) une dizaine d'outils en fer.

Passons en revue les diverses espèces d'objets.

A. La jarre elle-même. Le Dr. Galinier, qui en vit en place une plus grande quantité que moi — elles sont en général intransportables, tant elles sont fragiles — les caractérise ainsi : « Leur forme peut se ramener à deux types principaux : 1° jarres en forme de calebasse ; 2° jarres cylindro-coniques... plus hautes (1). Elles étaient surmontées d'un couvercle en cône tronqué que le poids du sable a brisé et entraîné à l'intérieur. L'épaisseur des parois est de un centimètre environ. Ces poteries sont assez grossières, très fragiles, et cuites à l'extérieur seulement. Toutefois, les couvercles sont ornés de dessins géométriques assez élégants, gravés au trait et recouverts de couleur rouge. »

Ajoutons quelques exemples à cette excellente description. Comme modèle du type 1 nous pouvons donner celui d'une marmite en calebasse, I 11374 (fig. 1 B) trouvée dans une position anormale, en couvercle au-dessus d'une

(1) Mme Labarre, qui en a vidé un nombre considérable, entières ou cassées, signale la prépondérance du type 2 sur le type 1, qu'elle considère comme rare.

coupe aux trois quarts renversée, I 11309, qui contenait un crâne. Cette calebasse avait le bord renforcé ; il était orné de couleur rouge. C'est son seul décor et toutes ces pièces-enveloppes sont nues d'ordinaire. Elle fut trouvée à Phú-khương, en bordure des grandes jarres, du côté de la mer et à 0 m. 30 en-dessous du niveau extérieur du sol. Des fragments d'os blancs étaient disséminés dans le sable et restaient dans la coupe. Celle-ci fut transportée à la douane où nous l'avons vidée. Le crâne, dont la calotte était en grands morceaux dans la gangue de sable, s'est émietté en petits fragments quand nous avons tenté de le dégager. Parmi les os étaient des débris du crâne, des fragments de vertèbres et de petites côtes, un morceau de fémur ou d'humérus. Aucune dent et aucun bijou.

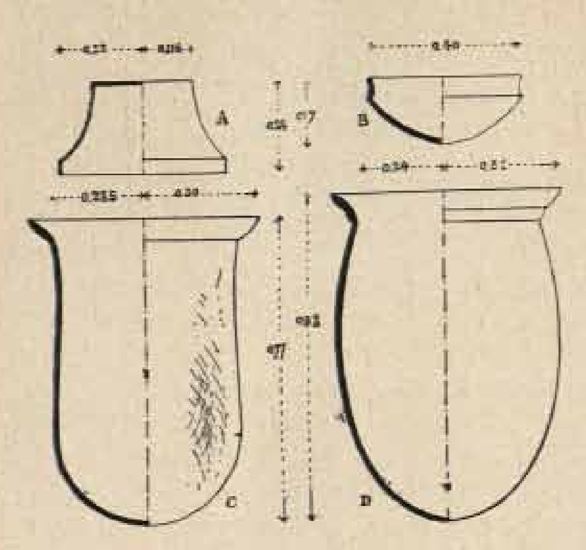


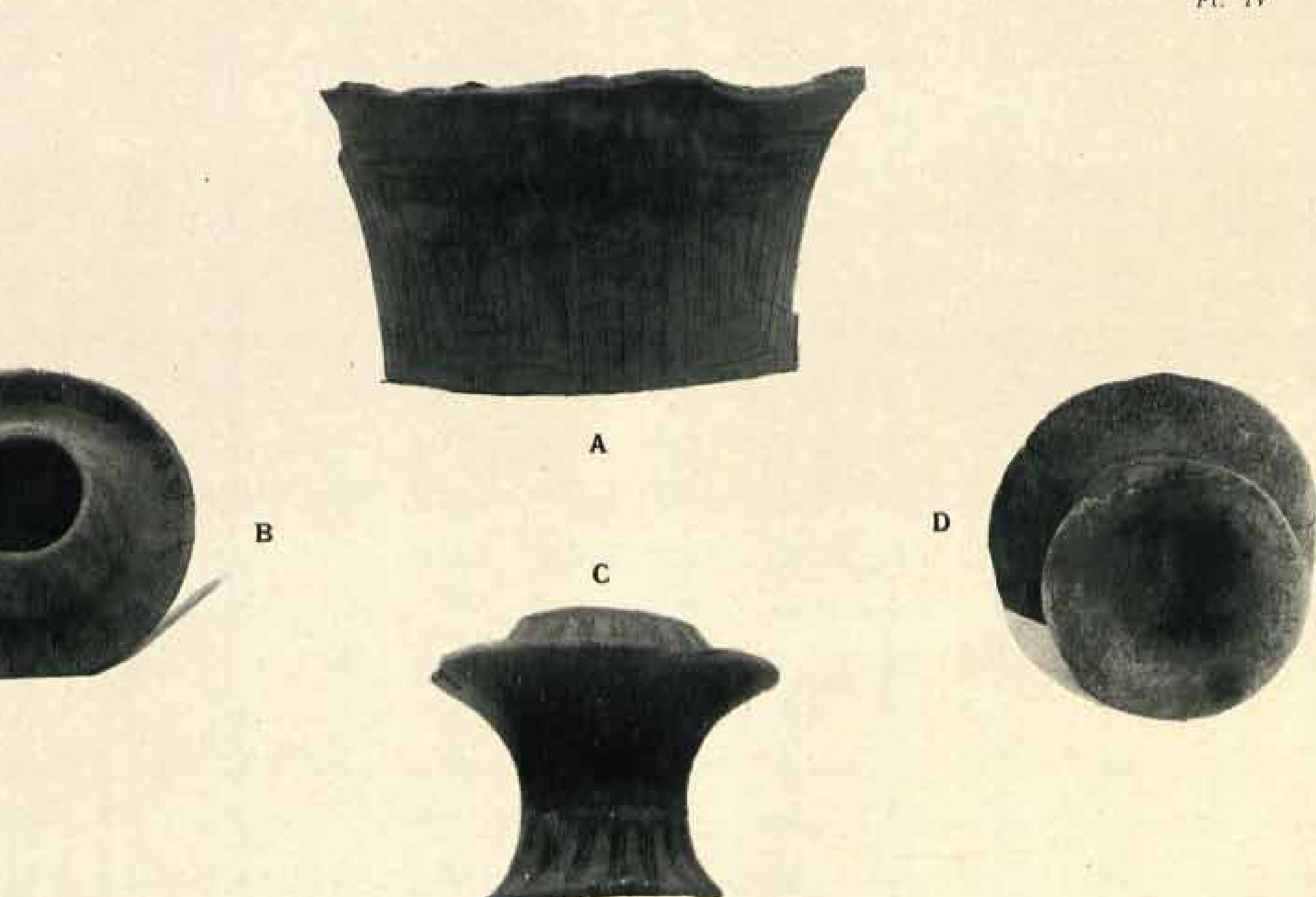
Fig. 1. — JARRES ET COUVERCLES.
A : I 11301, TD (p. 328-9) ; B : I 11374, PK (p. 327) ;
C, D : jarres de Phú-Khương (p. 328).

Le type 2 sera représenté par la jarre que Mme Labarre avait réservée à Phú-khương pour que je pusse la fouiller moi-même (fig. 1 C). Elle est de forme cylindro-ovoïde avec renfort au bord ; ce renfort semble rapporté, mais avant cuisson. La jarre elle-même paraît modelée à la main et la surface extérieure dressée au peigne irrégulièrement. Le bord était brisé, mais la lecture de sa disposition est garantie par l'examen d'autres jarres cassées. La terre est rouge, grossière et contient des grains de sable ; elle est très peu résistante et s'effrite au bord de la cassure à la moindre pression. La pièce mesurait 0 m. 77 de haut sur 0 m. 47 de diamètre au col, 0 m. 60 au bord.

Une autre est de forme plus nettement ovoïde (fig. 1 D).

B. Le couvercle est assez bien représenté mais presque toujours en fragments plus ou moins importants. Leur forme est d'un tronc de cône légèrement concave qui se redresse au bord en un court cylindre (fig. 1 A). Le décor consiste en bandes dessinées par deux traits de gravure ; l'espace ainsi délimité est peint d'une couleur vermillon (1). Ces bandes laissent entre elles

(1) Je donne le ton seulement. Je ne connais pas la matière elle-même qui ne semble pas être de l'ocre.



Poteries de Sa-huỳnh. (p. 329, 333).

d'autres bandes de largeur égale, sans couleur et seulement piquetées sur l'axe d'une ligne pointillée en petits traits fort espacés.

Un des mieux conservés est le chapeau de jarre I 11301, TD [1], (fig. 1 A et pl. IV A) à décor de grecque [2] (fig. 2). Il avait o m. 232 de largeur extérieure, au fond. Un autre, I 11303, TD, a de même un décor de grecques, mais bien plus allongées ; il a perdu ses couleurs.

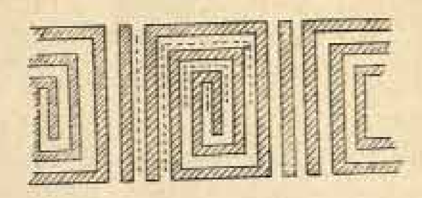


Fig. 2. — Décor du chapeau de jarre I 11301, TD (p. 329).

Le bord d'un autre, I 11364, TD, montre dans sa partie cylindrique une alternance de rectangles divisés par une croix de Saint-André en sections de couleurs différentes et des bandes pointées (fig. 3).



Fig. 3. — Décor du bord de couvercle I 11364, TD (p. 329).

Un autre système de décor offre une suite d'anses qui s'opposent et se pénètrent ; on voit assez bien ce motif sur la pièce I 11299, PK. Le bord, ici, était orné seulement de bandes verticales qui descendaient un peu sur la corbeille. Nous trouvons un dessin analogue sur un autre fragment, I 11402, PK (fig. 4).

C. Il existe une série de vases de dimensions plus petites et dont la forme diffère de celle de ces couvercles par la seule absence du rebord cylindrique. En outre ils sont sans décor et présentent sur la corbeille une paire de trous : l'emploi de ce système chez les sauvages actuels en donne la raison : ils servent à fixer un lien de rotin qui consolide la pièce et permet de l'accrocher aux parois de la case, dépourvue, comme l'on sait, de toute espèce de meubles.

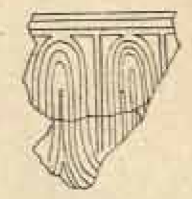


Fig. 4. — Décor d'un fragment I 11402, PK (p. 329).

Malgré l'acuité du raccord extérieur avec le fond, la rencontre intérieure est largement arrondie.

Ces pièces varient peu comme dimensions et comme forme ; un peu plus hautes, un peu plus infléchies, elles

---

(1) Les abréviations TD et PK désignent le dépôt auquel appartient la pièce, Thành-đức ou Phú-khương. Dans les rares cas où il n'y a pas de lettres, c'est que le souvenir de l'origine précise est perdu. Le numéro précédé de la lettre I est le numéro d'inventaire des collections de l'Ecole à Hanoi. Toutes les cotes sans indication spéciales dans les figures sont données en millimètres.

(2) Le décor dans la figure est ramené, pour simplifier, à la forme qu'il aurait sur le cylindre enveloppant.

ne dépassent guère 0 m. 20 de largeur et 0 m. 10 de hauteur. Leur aspect, toujours élégant, varie seulement par le bord même du cône curviligne qui s'épanouit à peine ou se renverse légèrement. Les deux pièces de Phú-khương, I 11300 et I 11307 (fig. 5 A et B), en donnent les aspects extrêmes. I 11297, PK (pl. V B) en est un joli spécimen. Il en est des exemples beaucoup plus petits et pas très soignés, comme I 11305, TD, et I 11304, PK, qui n'arrivent guère qu'à la moitié des précédents.

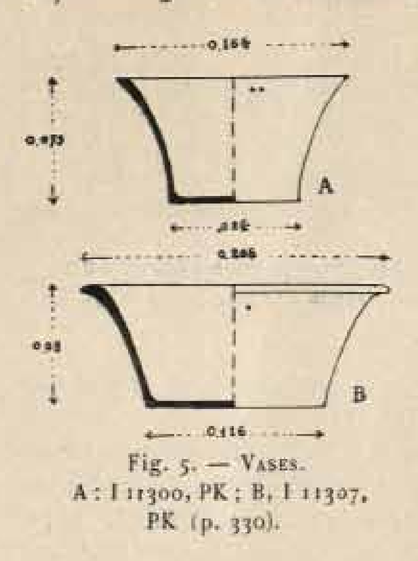


Fig. 5. — VASES. A : I 11300, PK ; B, I 11307, PK (p. 330).

Toutes ces pièces sont de terre rouge, un peu mieux exécutées que les jarres.

D. Passons en revue la série des autres vases à fond bombé, partant des plus ouverts pour finir par les plus fermés et faisant passer d'abord ceux qui sont sans pied. Nous examinerons ensuite les coupes et les lampes où le pied vient à dominer. Nous décrirons en premier lieu, chaque fois, la série des pièces en terre rouge.

La forme la plus simple est celle de la sébile ; elle est rare. Nous n'en avons guère recueilli qu'une ou deux : I 11290, PK, (fig. 6 D), et I 11367, PK.

Vient ensuite le type 1 des jarres comme I 11374, PK, (fig. 1 B). Quelques marmites peu profondes rappellent plus ou moins la belle forme si courante chez les indigènes pour la marmite de cuivre, calotte sphérique à laquelle se rattache par un angle sec un tronc de cône supérieur. I 11372, PK, en donne un bon exemple (fig. 6

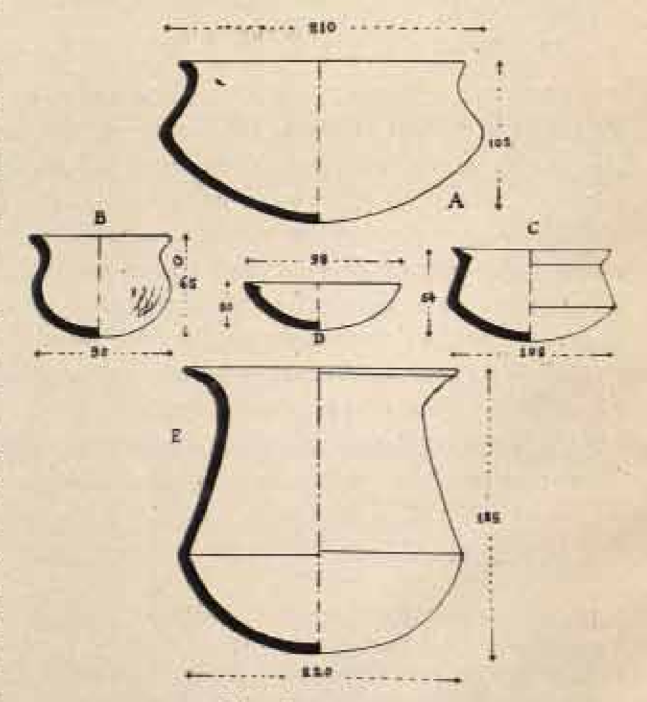


Fig. 6. — VASES.
A : I 11372, PK ; B : I 11355, PK ; C : I 11373, PK ; D : I 11290, PK ; E : I 11295, TD (p. 330-331).

A). La profondeur s'accentue avec une pièce comme I 11295, TD, (fig. 6 E). Si les marmites noires sont très nombreuses, celles de terre rouge sont assez rares ; citons par exemple I 11373, PK, (fig. 6 C et pl. V D). Deux petites pièces rentrent dans cette classe, I 11346, TD, et I 11351, PK, toutes deux sans trous d'attache et la deuxième d'une terre gris clair et plus soignée que d'ordinaire.

Deux autres, plus petites encore, ont été trouvées ensemble dans la même jarre de Phú-khương : I 11347 et 11348. Une autre beaucoup plus grande, I 11359, TD, est d'un travail soigné ; une petite, I 11355, PK, d'une exécution encore plus brutale et d'une matière grossière, a cependant reçu un décor de grandes hachures qui zèbrent la panse en dessinant de vagues losanges (fig. 6 B).

Un certain nombre de pièces sont plus hautes et l'orifice se resserre. C'est le cas de I 11291, TD, qui, toute petite, apparaît, sans doute par pur hasard, comme une réduction des grandes jarres du type 2 (fig. 7 A).

Avec I 11295, TD, déjà cité nous arrivons à une forme vraiment élégante. Par malheur, la pièce, très fragile, n'a pas supporté le voyage et est en débris informes. Un croquis assez serré, pris sur place, nous permet cependant de la publier (fig. 6 E).

La pièce I 11292, TD, est dans le même cas. Une large gorge l'orne sur la panse (fig. 7 B).

La pièce I 11289, PK, rappelle la forme en jarre de la pièce A dans la même figure, mais munie d'un pied ; elle n'a comme décor que des rayures ondulées comme des coups de griffes, si ce n'est pas la trace du panier dans lequel elle peut avoir été exécutée (fig. 7 D et pl. VI E).

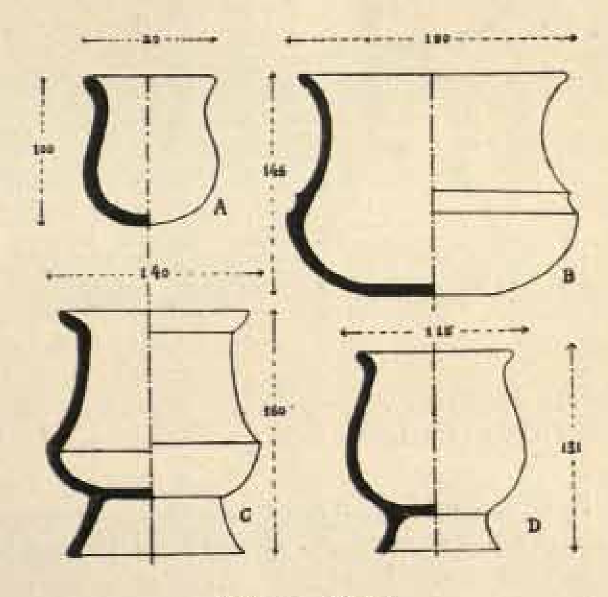


Fig. 7. — Vases.
A : I 11291, TD ; B : I 11292, TD ; C : I 11293, PK ; D : I 11289, PK (p. 331).

Une pièce analogue I 11288, TD, possède également un pied, séparé, il est vrai, du corps. Ces pieds furent, en effet, modelés à part et rapportés avant la cuisson ; aussi le temps les détache le plus souvent. Il en est de même pour I 11293, PK, qui est de forme assez heureuse (fig. 7 C).

Deux vases de terre cuite rouge offrent un aspect très particulier. L'un I 11381 bis, TD, (fig. 8 A), rappelle la pièce E dans la figure 6 mais en plus haut et avec un pied. Sa surface était décorée de grands triangles, opposés par la pointe et rayés, tandis que le losange irrégulier qu'ils déterminent est nu et peint en rouge. Le fond en calotte sphérique n'est pas lissé. Le pied manque en partie. Cette pièce a été trouvée couchée à côté d'une des grandes jarres de Thành-đức.

L'autre est plus curieux encore. I 11294, PK, (fig. 8 B et pl. V A). Le pied en est perdu ; la panse semble avoir porté une ceinture en anneau plat : celle-ci s'accuse seulement par son arrachement. Le cône curviligne supérieur est orné de triangles isocèles, séparés par des bandes nues. Ils ne sont ornés que de pointillés sur leurs axes verticaux tandis qu'une zône étroite, décorée de même, les arrête en haut. La pièce est d'une terre très épaisse.

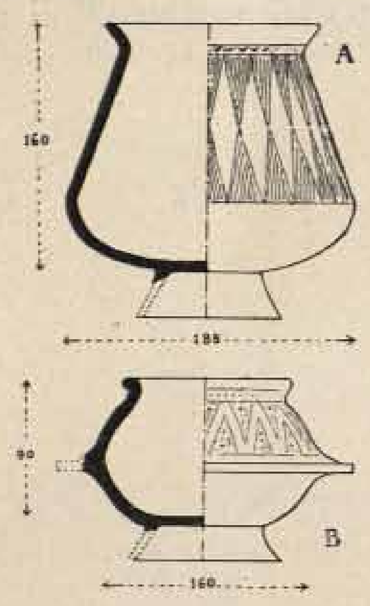


Fig. 8. — Vases. A : I 11381-bis, TD ; B : I 11294, PK (p. 332).

En terre rouge nous avons aussi toute une série de coupes aux riches décors peints et les énigmatiques lampes qui procèdent, et comme matière et comme décor, des mêmes modes de composition et d'exécution que les couvercles coniques de jarres.

E. Les coupes sont constantes de forme et de dimensions, plus même que de décor, d'ailleurs peu varié On peut les ranger en deux groupes pour leur grandeur. La coupe elle-même est en calotte sphérique, redressée au bord en cylindre vertical de faible hauteur. Le pied est un tronc de cône curviligne, rapporté avant la cuisson et plus ou moins haut, plus ou moins sec. Le bord cylindrique et le pied sont seuls décorés. Le bord offre une ornementation constante qui se répète parfois en bas du pied, alternance de bandes verticales nues, peintes en rouge, et de bandes sans couleur, souvent rayées de hachures verticales. Le pied offre diverses zônes de décors simples, ou des carrés concentriques coupés à moitié par le plan de base. Presque toujours se voit sur ce support une paire de trous d'attache.

Ces coupes se présentent en deux dimensions, une grande de 0 m. 22 à 0 m. 15 de diamètre avec une hauteur enfermée entre 0 m. 11 et 0 m. 08 et une petite qui offre respectivement 0 m. 13-0 m. 10 et 0 m. 08-0 m. 06 : I 11309 ; I 11320, (pl. VI A et C). Le pied est le plus souvent haut pour la coupe proprement dite et sec de forme : I 11326, TD, (fig. 9 A et pl. VI B) et I 11311, PK (fig. 9 C) sont à ce propos assez exceptionnels. Le type

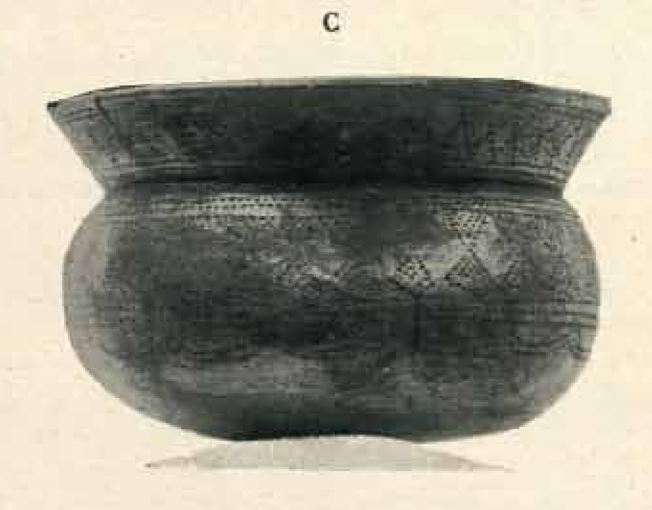


A



B

C



Poteries de Sa-huỳnh. (p. 332, 335).

moyen est donné par I 11313 (fig. 9 B). Dans la série petite le pied est d'ordinaire haut et raide : I 11316 en fournit un bon exemple (fig. 9 D).

F. Les pièces bizarres et d'un type nouveau que nous désignons par le nom de lampes sont constituées par un récipient en sphère aplatie à bord rentrant, porté par un pied qui déborde autour en cuvette annulaire. Cette double disposition semble correspondre à l'intention de retenir la moindre goutte d'un liquide dont le renversement serait dangereux. Aucun dépôt à l'intérieur du récipient ne garantit cependant l'usage que nous supposons. Le pied peut être sans peine tenu à la main et ces pièces semblent destinées à être portées ; elles offrent toujours dans le bas une paire de trous d'attache. La calotte supérieure fut modelée en anneau et rajoutée avant cuisson ; en raison de sa forme elle a mieux tenu que le pied adapté de la même façon sur d'autres pièces. Leur aspect est très constant et ces ustensiles ne varient guère que par la saillie de la calotte ouverte.

Fig. 9. — Coupes. A : I 11326 TD ; B : I 11313, PK ; C ; I 11311, PK ; D : I 11316, TD. (P. 332).

Le décor porte sur toute la surface. Le dessus reçoit des bandes verticales ou de larges triangles isocèles, parfois curvilignes, sans base. Le pied s'orne des mêmes triangles isocèles ou de rectangles concentriques (pl. IV B-D).

Les dimensions de ces pièces varient peu. Elles vont de 0 m. 15 à 0 m. 11 comme diamètre ; de 0 m. 12 à 0 m. 09 comme hauteur. Le type moyen est donné par I 11340 et I 11342 (fig. 10 A, C) ; les extrêmes par I 11377 et I 11335 (fig. 10 B, E). Les pièces I 11338 et I 11343 (fig. 10, D, F) paraissent des modèles un peu exceptionnels. Toutes ces pièces ont été recueillies à Phú-khương. Leur absence de Thành-đức s'expliquerait aisément par les mille usages que pouvaient en faire les enfants.

G. La terre noire dont sont exécutées les pièces les plus soignées est un peu plus résistante que la rouge, mais guère plus. Elle n'est guère mieux expurgée. Elle est utilisée en épaisseurs moindres. La surface est brillante mais sans émail et le vernis léger qu'elle montre dut être obtenu par la cuisson au sel marin. Cette terre n'est pas franchement noire. C'est plutôt de

la terre très brune noircie à la surface. Un fragment de coupe, à décor en gravure comme celui des marmites que nous allons examiner, montre une terre noire dans l'épaisseur centrale tandis que les deux surfaces apparaissent rouges dans la cassure ; seul le vernis les rend noires au dehors. Ces pièces se présentent en deux types dont le premier est fréquent, le second rare : en marmites et en coupes. Les pièces d'autres formes sont tout à fait exceptionnelles. Le décor est sur les marmites uniquement en gravure ; il est obtenu par l'impression de petites lignes ondulées ou par un pointillé spécial fait avec un poinçon triangulaire. Marmites et coupes présentent les trous d'attache ordinaires par paire contiguë pour les marmites dans le col, par trous opposés dans le pied pour les coupes.

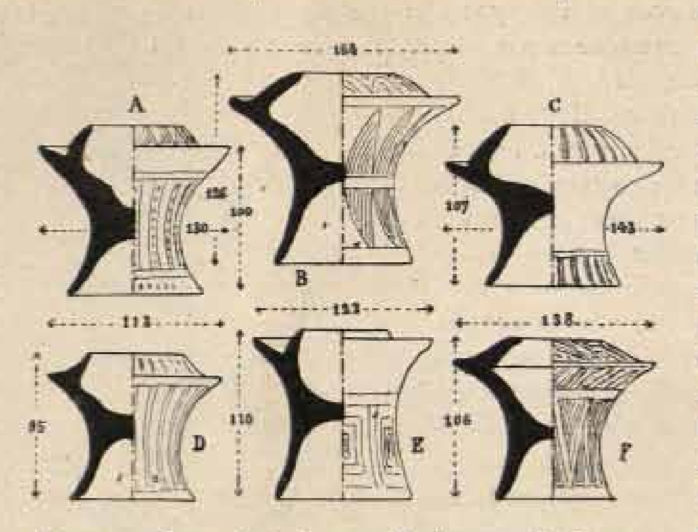


Fig. 10. — LAMPES ? A : I 11340 ; B : I 11377 ; C : I 11342 ; D : I 11338 ; E : I 11355 ; F : I 11343. Toutes de Phú-Khương. (P. 333).

Les marmites offrent une forme en calotte sphérique aplatie que continue sans arête un tronc de cône rentrant ; un autre tronc de cône en sens inverse constitue le bord. Le décor est formé d'éléments géométriques qui se réduisent à un petit nombre de motifs, mais présentent cependant un aspect très varié ; il est toujours placé sur le dessus de la panse et une guirlande aux anses très peu profondes s'y suspend. Le décor de beaucoup le plus fréquent est une alternance de triangles isocèles aigus, sans base, placés tête-bêche et séparés par des bandes nues qui dessinent ainsi une ligne de bâtons rompus. Les faux triangles sont rayés de hachures en lignes ondulées parallèles à l'un des côtés obliques et dans le même sens pour toute la pièce (fig. 11).

Sous le filet ondulé d'en dessous, se suspend la guirlande en segments de cercle doubles ou triples, plus ou moins réguliers. Parfois, I 11388, PK, les triangles sont jointifs et l'opposition des surfaces rayées sur surfaces nues dessine un motif en dents de scie.



Fig. 11. — Décor de la marmite I 11352, PK (p. 334). Mi-grandeur.

A B C D E F G H

Poteries de Sa-huỳnh. (p. 331, 332, 335).

On voit encore une division en losanges sur un ou deux rangs, les uns rayés se détachant sur le fond des autres nus, I 11400, TD, — I 11389, PK, — I 11395, TD, — I 11357, TD (fig. 12 D et pl. V C).

Une alternance de chevrons nus et rayés apparaît, simple, sur un débris, ou à deux brisures, sur la marmite I 11386, TD. Parfois même nous trouvons un quadrillé en losange sur une petite pièce I 11392, TD, ou une espèce de ligne zigzaguée formée par l'irrégularité des losanges que le décorateur a voulu créer, mais sans succès. Enfin les traits en chevrons se serrent parfois en masse continue en deux ou plusieurs séries et déterminent un losange nu à leur rencontre I 11353, PK, I 11349, TD, (pl. VI F). Ces pièces ont parfois un petit décor en hachures obliques ondulées sur la tranche du bord ; il en est ainsi par exemple pour I 11296, PK.

Les formes de ces marmites sont assez constantes. Elles s'enferment comme dimensions entre 0 m. 18 et 0 m. 10 de largeur ; entre 0 m. 11 et 0 m. 07 de hauteur. Les extrêmes sont donnés, comme forme basse, par I 11349, TD (fig. 12 E et pl. VI F) ; comme forme haute, par la petite pièce I 11361, TD (fig. 12 B). Le type moyen peut être assez bien figuré par I 11360, PK et I 11358, TD (fig. 12 A, C). La marmite I 11350 exagère la hauteur, mais est un peu spéciale ; son ornementation en zône étroite ceinture le bas du cône et la partie en calotte n'est pas lissée (fig. 13 B). Une autre I 11363 (Pl. VII G) est plus molle de formes.

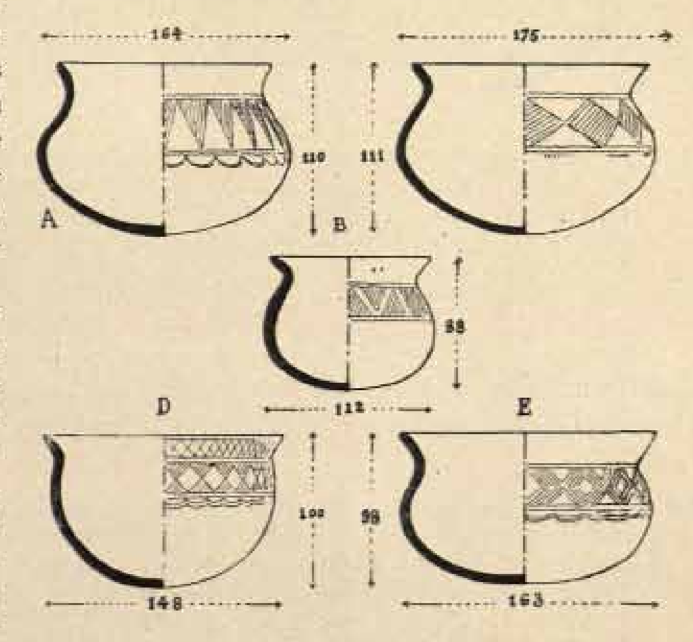


Fig. 12 — Marmites. A : I 11360, PK ; B : I 11361, TD ; C : I 11358, TD ; D : I 11357, TD ; E : I 11349, TD. (P. 334 et 335).

Une marmite nous présente avec une grande richesse des mêmes décors une forme exceptionnelle. C'est la pièce I 11399, TD (fig. 13 A) arrivée cassée. C'est à peu près le seul vase qui, dans la terre noire, ne rentre pas dans une des deux séries.

Les coupes noires sont rares. Il faut dire d'ailleurs que leur forme ouverte les rendait bien fragiles. Elles sont grandes et ont le pied haut et d'un profil raide. Ainsi I 11315, TD (fig. 13 C).

H. Pour en finir avec la terre cuite, passons aux petites masses de terre de l'une ou de l'autre couleur, en troncs de cône opposés, parfois incurvés, percées sur l'axe commun d'un canal cylindrique. Ces pièces offrent deux types, suivant que les cônes sont, ou non, symétriques par rapport à leur base commune. Elles ne dépassent guère trois centimètres en toutes dimensions.

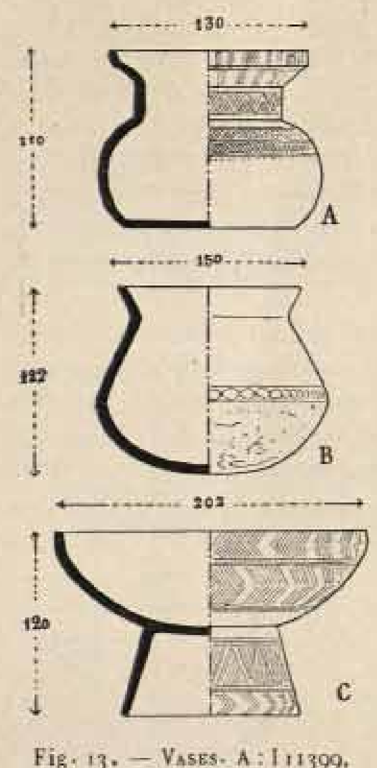
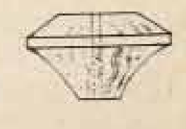


Fig. 13. — VASES. A : I 11399, TD ; B : I 11350, PK ; C : I 11315, TD. (P. 335).

L'une des pièces du type symétrique offre la particularité d'avoir une de ses moitiés peinte en rouge, l'autre ne l'étant pas.

Dans le type dissymétrique, l'un des troncs de cône se réduit parfois jusqu'à disparaître. C'est presque le cas d'une pièce ornée de traits ondulés. Une autre à peu près symétrique au contraire n'a reçu de décor que dans sa partie la plus haute, série de lignes obliques gravées en pointillé (fig. 14).

La première idée qui vient est d'attribuer à ces pièces le rôle de plombs de filet. Mais cette terre n'est pas assez dure, surtout saturée d'eau, pour résister aux chocs, et l'on ne décore guère des plombs de filet. Leur isolement d'ailleurs dans chaque jarre contredit encore cette hypothèse. En Europe, on considère les pièces analogues comme des pesons de fuseau ; mais l'usage de la quenouille est inconnu en Indochine et le problème reste entier.



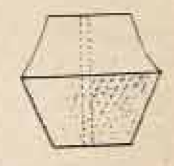


Fig. 14. — PETITES PIÈCES DE TERRE CUITE (p. 336). Demi-grandeur.

I. Les objets de parure consistent en perles de collier et en pendants d'oreille. Il n'a été trouvé qu'un seul bracelet ; il est de bronze.

Les perles sont ou en verre grossier [1] ou en pierre dure. Les perles en verre, I 11405-6, ont été recueillies dans les deux dépôts. Les plus grosses,

---

(1) M. Dupouy, chef du laboratoire des Mines, qui a bien voulu analyser ces différentes pièces et que nous sommes heureux d'en remercier ici, les caractérise ainsi : « Ces grains sont artificiels, constitués par une sorte d'émail à base de plomb. Par grossissement optique on aperçoit dans la masse de petits globules de plomb métallique. Colorations obtenues au fer pour les teintes brunes, et au cuivre pour les teintes vertes. »

de 9 à 6 mm. sont de bleu outremer mat. Elles tiennent plus, comme forme, d'un cylindre aux arêtes circulaires émoussées que d'une sphère. On les trouve dans de nombreuses jarres, mais pas en très grande quantité chaque fois. D'autres, plus petites, 3 mm. environ, d'un bleu verdâtre transparent, se rencontrent en nombre dans presque toutes les jarres. Quelques grosses perles, plus régulières de forme, sont jaune verdâtre, mates et opaques ; elles ont de 8 à 6 mm. ; d'autres, plus petites, sont d'un jaune franc. Les pièces en cette couleur sont très friables.

Il en existe aussi de rouge sombre, très dures ; elles n'ont guère que 3 à 4 mm. D'autres, plus régulières, sont d'un rouge pâle veiné, I 11408. Il en est, et innombrables, de minuscules rouges, presque plates, de 1 ou 2 mm. de largeur.

Les perles cylindriques de verre sont rares ; on en a trouvé cependant en bleu ou en vert, mais très friables. Un type spécial de perles cylindriques à veines transversales en plan ondulé n'est représenté que par deux ou trois exemples, trouvés ensemble, de 7 mm. de longueur au maximum, I 11433 [1] ; aussi fragiles sont des carrés bleus ou jaunes qui semblent avoir fait partie des mêmes colliers et dont nous avons de beaux exemples en cornaline. Aucune de ces perles longues et nul de ces carrés artificiels n'ont pu être conservés.

Dans les pierres dures percées, nous trouvons en matière opaque des cylindres de 23 à 7 mm. de longueur. Ils ne sont pas très nombreux, I 11411. Pour ce travail délicat les vieux lapidaires ont préféré la cornaline qui est transparente et d'une chaude couleur (pl. VII en bas). Fréquentes et parfois en pièces considérables, I 11431-2, PK, les cornalines se présentent sous plusieurs formes [2] : 1° perles véritables, sphériques, de 11 à 5 mm., peu nombreuses (fig. 15 C) ; 2° carrés plats posés en losange, aux côtés à double biseau, de 24 mm. de diagonale à 16 (fig. 15 D) ; 3° losanges longs, de 24-13 mm. sur 13-8 mm. (fig. 15 E) ; 4° perles en fuseau, en deux troncs de cône très allongés, assemblés par la base, de 46-14 sur 7-4 mm. (fig. 15 B, A) ; 5° perles en fuseau à six facettes, de 20-8 sur 8-5 mm. (fig. 15 F).

Quelques pièces sont d'une forme exceptionnelle. Notons ainsi une perle en losange plat à huit facettes (fig. 15 H) et un pentagone, utilisation probable d'un carré dont un angle a sauté au percement. De forme voulue est un disque percé par un diamètre de 8 mm. de large (fig. 15 M). Une pièce plate est plus curieuse : la partie centrale est en carré arrondi accompagné de deux petits rectangles de même [3] (fig. 15 K). Elle ne mesure en millimètres que 9 ×

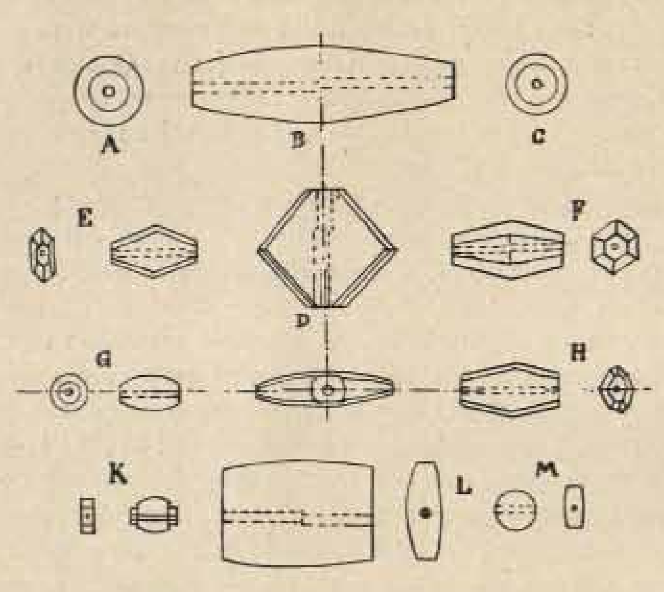
---

(1) « . . . Verre dont la surface a été zônée en noir par un émail », suivant la même analyse.

(2) Outre celles des jarres il en fut trouvé quelques-unes dans un champ voisin de l'inscription de la cascade (Lavall. Cœ. 169) à peu de distance de Sa-huỳnh.

(3) Une perle de verre présente la même forme spéciale.

$6 \times 2,5$. Une perle est en olive aux bouts coupés (fig. 15 G). Une petite perle en fuseau rond offre des veines perpendiculaires.



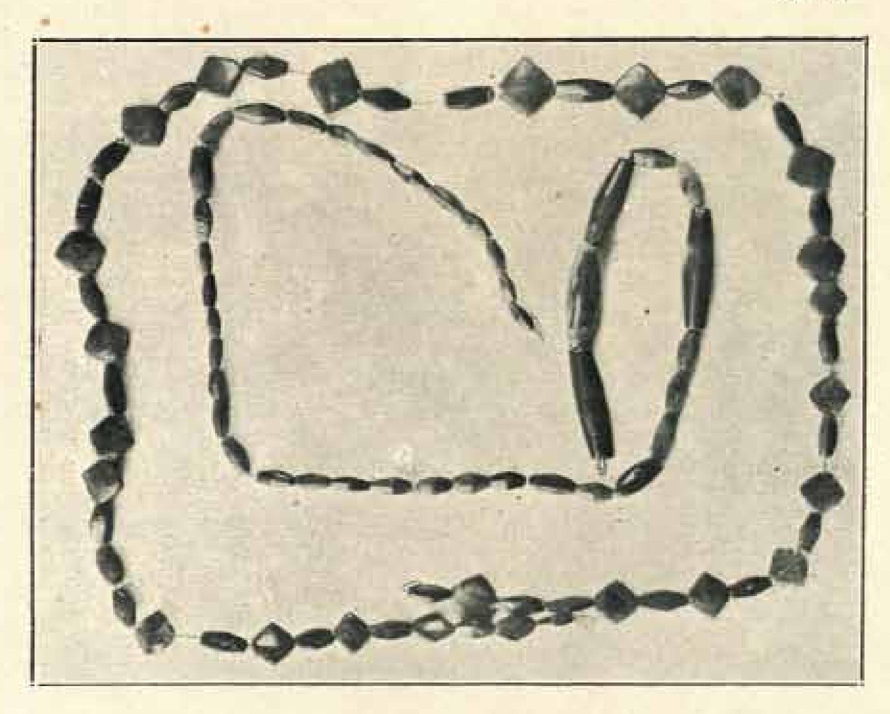
Figg. 15. — Perles (p. 336-338). Réduction aux trois quarts.

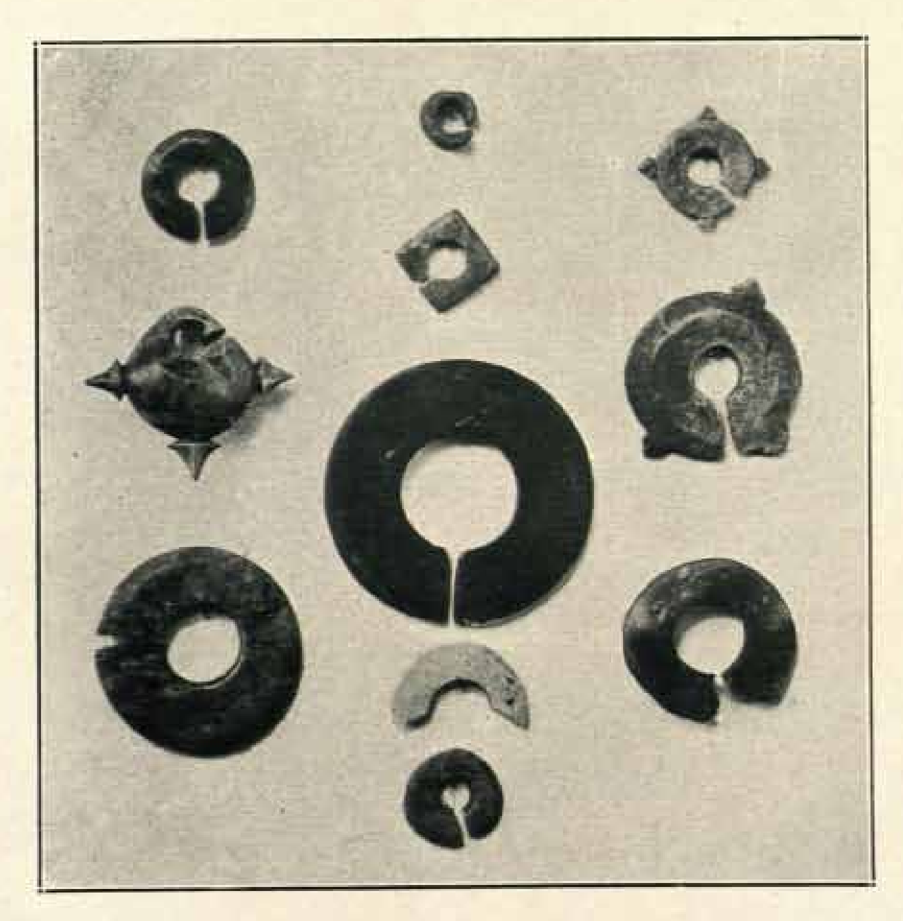
Ces pièces se trouvent parfois en nombre important dans une jarre. L'une, de Thành-đức, a fourni 24 perles rondes, dont une ou deux, plus grosses, de 13 mm. Une autre, de Phú-khương, a donné une douzaine de grandes perles longues en fuseau, de grandeur décroissante depuis 46 mm. de long jusqu'à une vingtaine. Une autre jarre contenait 32 perles en losange, carrés et longs.

Le travail de percement de ces pièces dut être fort difficile et exiger une patience extrême. D'ordinaire le tube a été commencé par les deux bouts et le raccord est parfois si précaire qu'un fil très mince seul peut y passer. Il est vraisemblable que ces perles furent enfilées sur un crin, seule matière assez ténue et assez résistante en même temps pour cet usage. Un losange plat montre un essai de percement total par un seul côté ; l'artisan dut y renoncer à un ou deux millimètres du bout pour recommencer par l'autre extrémité.

Quelques pierres fines analogues percées dans leur longueur ont dû être employées de même. C'est le cas de deux rectangles d'onyx, I 11432, l'un clair (fig. 15 L), l'autre sombre. Une pierre opaque dure (fig. 16 H), taillée en forme de griffe et percée à la grosse extrémité après un essai qui a cassé le bout, a pu être suspendue en amulette, I 11433, PK.

K. Les pendants d'oreille (pl. VII en haut) sont de deux types très constants. L'un, des plus originaux, I 11449, PK, se présente comme un disque bombé, un peu allongé en poire pour donner la place de l'évidement où passait le filet du lobe distendu ; une fente dans l'anneau permet de l'y faire glisser en le pinçant et ne le laisse plus sortir lorsqu'il a repris son volume. Trois pointes élégantes dessinent les deux axes. Deux plans obliques, sèchement établis, réduisent l'épaisseur dans le haut (fig. 16 D).





Bijoux de Sa-huỳnh. (p. 338, 339).

Ces pièces sont très nombreuses et sont exécutées, comme l'a montré l'analyse, soit en verre, soit dans une pierre dure opaque, siliceuse, à l'aspect

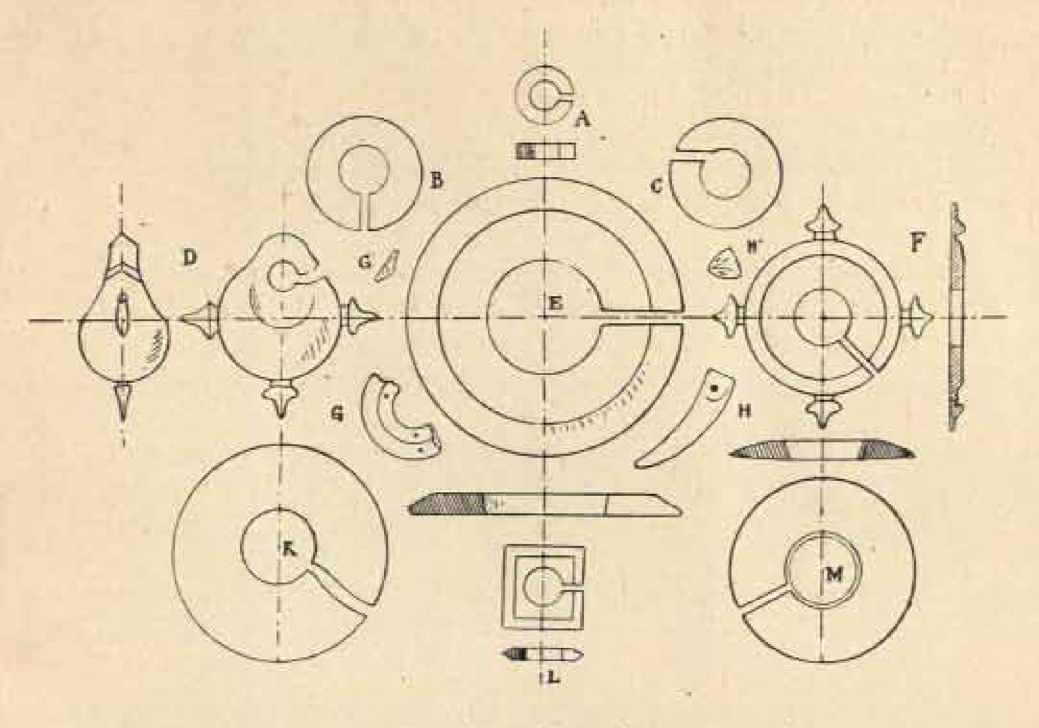


Fig. 16. — Bijoux (p. 338-340). Réduction aux deux tiers.

du marbre. Elles vont de 44 à 23 mm. comme largeur d'une pointe à l'autre. Une paire en terre cuite noire, dont l'entrée est trop lâche pour maintenir le bijou accroché à l'oreille, semble un simulacre votif, I 11441, TD.

L'autre forme principale est celle d'un anneau fendu de même pour le passage momentané du filet du lobe. La section est dissymétrique ; un biseau large se marque d'ordinaire sur une face. Ces anneaux sont en pierre dure opaque ou en verre. En verre, ils vont de 55 à 27 mm. de diamètre, I 11434, TD, I 11435, TD. Le plus grand, I 11434, fut fondu en anneau et coupé ensuite par les méthodes ordinaires (fig. 16 E et pl. VII). Quelques-uns semblent en jade, I 11415, PK. D'autres sont en pierre siliceuse opaque (fig. 16 M). Le vide est parfois décentré et la fente oblique (fig. 16 C) ou un peu contournée (fig. 16 K et pl. VII), pour mieux s'opposer à la sortie du filet. Dans le cercle intérieur de l'un d'eux, I 11415, PK (fig. 16 B), qui paraît en jade, un fragment de cuivre adhère encore. Ce fut sans doute l'attache de quelque motif suspendu. Quelques-uns des anneaux de pierre ont été brisés et portent comme les bracelets de phtanite du Tonkin, des trous pour fil de suture, I 11443 (fig. 16 G).

Ces anneaux se modifient de deux façons. Un type, assez rare, offre un carré percé d'un trou rond, petit ou grand, où conduit la fente habituelle, I 11436 et 11438, PK (fig. 16 L). L'autre type, mieux représenté, est d'une réelle valeur d'art. Il rappelle le système du pendant d'oreille bombé, car il ajoute au cercle quatre pointes analogues à celles que portent ces bijoux, I 11439 (fig. 16 F). Ces types modifiés sont tous en pierre dure opaque et nous n'en avons trouvé ni en silice transparente ni en verre.

Notons enfin, comme pendant d'oreille encore, un petit cylindre de pierre dure fendu sur une génératrice, I 11416, PK (fig. 16 A).

L. Les objets de bronze sont peu nombreux. Nous avons un joli gobelet, I 11414, PK, orné seulement de quelques filets en surépaisseur. Il mesure 94 × 57 millimètres (fig. 17 F) ; une clochette conique dont l'anneau de suspension manque, I 11410, PK ; elle contenait un battant suspendu à une traverse. Deux ouvertures triangulaires allègent cette petite pièce. Il est impossible de voir si elle reçut d'autres décors (fig. 17 A). On trouve également des grelots (fig. 17 D, E), qui sont composés comme d'un fil tourné en spirale et soudé ensuite, I 11412, PK et TD. D'autres fragments, I 11444, PK, dont on ignore l'origine exacte, montrent un décor obtenu par une spirale analogue, accolée sur la paroi. Je ne puis garantir que cette dernière pièce soit en bronze à cause de l'étrange couleur roussâtre que présente sa matière friable.

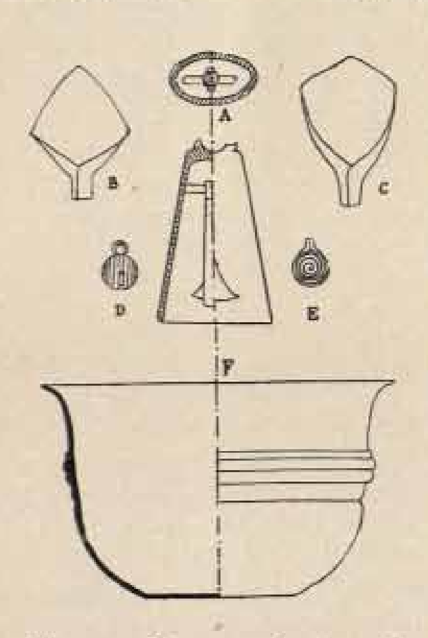


Fig. 17. — Objets en métal (p. 340). B, C en fer à 0 m. 10 p. m. ; le reste en bronze, dessiné à mi-grandeur.

Deux quarts d'un bracelet simple ont été trouvés à Thánh-đức, I 11409.

M. Plusieurs outils de fer, réduits aujourd'hui à une masse de rouille, ont assez bien conservé leur forme générale pour qu'on puisse les reconnaître comme des outils agricoles analogues au xuổng annamite, la bêche verticale pour le dressement des talus de rizières, mais plus trapus, I 11419, 11421-26, PK (fig. 17 B, C). Sur l'un, des dents humaines sont accolées par la rouille.

Un autre semble le reste d'un épieu à douille circulaire, I 11417, TD. Deux adhèrent à des vases de terre cuite. On trouve souvent les cornalines près de ces morceaux de fer et parfois accolées à ceux-ci.

Deux fragments de fer profondément oxydés montrent les traces l'un d'une grosse, l'autre d'une fine toile. Le premier a été trouvé à l'intérieur d'une des marmites de terre noire de Phú-khương, I 11439. PK.

Notons, sans pouvoir affirmer qu'il existe quelque rapport entre les deux points, la présence dans le voisinage de Sa-huỳnh et par suite de ces dépôts, d'une construction très primitive qui ne semble pas devoir être rapportée aux Čams, malgré les légendes locales (1).

Au village de Đồng-phố, même situation administrative, à 5 km. au Sud de Sa-huỳnh, entre la route et la montagne isolée qui se dresse du côté de la mer, un bosquet (Lt. 16 G. 235, Lg. 118 G. 565) cache une enceinte bizarre (fig. 18). A la suite d'un dégagement rapide effectué le 19 avril 1923, ces vestiges se sont dessinés comme une salle rectangulaire dont les parois sont faites de grandes dalles verticales fichées en terre et calées par une série de petites pierres. La salle offre une porte à l'Est, précédée d'un mur-paravent fait de quatre blocs dressés. En arrière, vers l'Ouest et désaxée vers le Nord, existe à l'extérieur de l'enclos une trace de couloir avec une pierre isolée un peu plus loin ; mais cette disposition de couloir n'est pas nette.

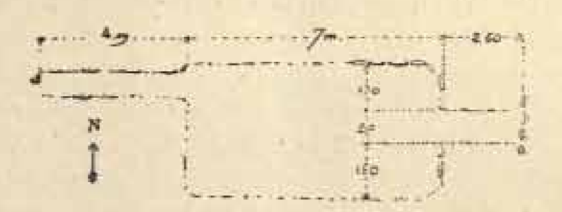


Fig. 18. — Enceinte de Đồng-Phố
Echelle : 0 m. 005 p. m.

Dans la salle, les parois N. et E. sont bien marquées ; il reste un peu de l'angle S.-E., mais en pierres renversées. Les pierres de l'angle S.-O., si elles existent, seraient cachées par les déblais d'une fouille exécutée par un missionnaire vers 1912. Il y aurait trouvé deux jarres, mais son opération aurait été interrompue par la maladie et je n'ai pu savoir si elles contenaient quelque chose.

Le lieu est très vénéré des habitants qui y viennent faire des offrandes de poulets, mais jamais de porc. Le génie passe pour čam. On lui demande l'autorisation de cultiver les rizières entre cette butte et la montagne ; elles sont considérées comme d'anciens champs qui appartenaient aux Čams, et qui n'ont pas cessé d'être leur propriété.

Quelle est la nature, l'origine et l'époque du dépôt de Sa-huỳnh ? Il n'y a guère qu'à la première question qu'on puisse, semble-t-il, pouvoir répondre

(1) Signalons cependant que des tombeaux čams voisins de la lagune de Nai (Ninh-Thuận) sont disposés de façon analogue.

sans trop de chances d'erreur. Il paraît bien effet que nous soyons un présence de deux cimetières et de deux cimetières de riches personnages. Cimetières par la présence des fragments d'os, de dents humaines et d'un crâne presque entier. Mais l'état où ces restes furent déposés est un problème. L'existence des os bleus, couleur que les os incinérés prennent parfois dans la terre, semble indiquer l'usage accidentel de la crémation. Les jarres sont trop petites et trop fragiles pour avoir reçu un corps entier, fût-il replié sur lui-même. Y a-t-il eu dépôt des restes d'un corps mort après première décomposition ? Les individus enterrés furent sans doute de hauts personnages, chefs ou prêtres, car le percement des cornalines dut présenter une telle difficulté et exiger des ouvriers de si longs efforts que chacun de ces colliers représentait une valeur considérable. Il semble, par suite, probable que les jarres ont dû être enfouies successivement et pendant une assez longue durée.

L'origine du dépôt est à cette heure impossible à connaître, car les pièces qui y ont été recueillies ne se rapportent à rien de déjà vu [1]. La présence du bronze, du fer et du verre semble exclure une époque préhistorique. D'autre part, l'absence de toute trace de civilisation čame dans ces pièces et l'indépendance complète de leur décor avec l'art le plus ancien de ce peuple ne permet pas d'attribuer ce dépôt à une population soumise aux Čams, dont une inscription subsiste tout à côté. Sans considérer ce cimetière comme proprement préhistorique, on peut donc le croire antérieur à l'établissement des Čams dans le pays, ce qui doit lui donner déjà une assez belle ancienneté.

D'autre part, il convient de rappeler ici l'intéressant renseignement fourni *de visu* par le P. H. de Pirey et noté dans le *BEFEO*, XVIII, x, 57, suivant lequel les Kha Lơ de Cam-lo et de May-lanh, dans la région de Lao-bao, au Quảng-bình, portent des colliers de verroterie dont le motif central est fait de six agates rondes autour d'une septième en losange. Il serait intéressant de savoir s'ils sont encore capables de percer ces pierres dures ou s'ils se les passent de père en fils.

Notons également que deux anneaux plats, coupés, en verre, ont été recueillis dans la concession Roland, près du tombeau de Minh-Mạng, aux

---

[1] Ce n'est pas, comme nous le signale notre ami M. Goloubew, qu'on n'ait fait dans l'Inde quelques découvertes présentant un certain rapport avec celles-ci, mais aucune similitude caractéristique ne permet d'établir un rapprochement décisif. Cf. D R. Bhandarkar, *Excavations at Besnagar*, pl. LIV, Archæol. Rep. 1914-15 ; — A. Rea, *Prehistoric pottery from Tinnevelly*, A. R. 1903-4, p. 158 et sqq ; — A. Longhurst, fouilles de Sirumugai, Ann. Rep. Southern Circle, 1913-14, pl. VI ; — H Cousens, *Brāhmanābād-Mansūra*, A. R 1903-4, p. 139 et pl. XLIX ; T. Bloch, *Excavations at Basarh*, A. R. 1903-4, p. 81 et sqq. D'autre part, on peut être tenté de rapprocher, comme l'a fait le Dr Galinier, les pendants d'oreille des formes de certains attributs de divinités hindoues (Cf. T. A. Gopinatha Rao, *Elements of Hindu Iconography*, Vol. I, Part I, pl. I), mais là encore, la similitude ne s'impose pas et le port par des hommes, fussent-ils des prêtres, de bijoux si ambitieux, aurait quelque chose de déconcertant.

environs de Huế ([1]), et qu'une rondelle analogue, de verre encore, de 5 à 6 centimètres de diamètre, sur 5 mm. d'épaisseur, a été trouvée dans les travaux de la ligne du chemin de fer, à 4 mètres de profondeur, à Phú-qui, à 5 ou 6 km. au Sud-Ouest de Ba-đan ([2]).

Enfin, plusieurs personnes en Indochine possèdent des colliers de cornalines percées, et il est invraisemblable qu'ils viennent tous de Sa-huỳnh. Il est donc probable que d'autres dépôts de ce genre existent dans le pays ([3]) et j'adresse un pressant appel à tous ceux qui pourraient nous fournir quelque renseignement sur cette question, la moindre donnée nouvelle pouvant, à l'occasion, l'éclairer d'un jour précieux.

([1]) Renseignement de M. Rigaux, directeur de la cimenterie de Lang-thô, près de Huế.

([2]) Renseignement de M. Girard, ingénieur du Service des études du chemin de fer dans la région de Dông-hới.

([3]) D'après des renseignements envoyés de Phan-tiêt par le Dr Sallet, un gisement, qui semble analogue à ceux de Sa-huỳnh, aurait été trouvé dans la région. Nous donnerons dans la suite les indications nécessaires à ce sujet.

ETUDES CAMBODGIENNES (1)

Par George CŒDÈS

Conservateur de la Bibliothèque Nationale Vajirañāṇa (Bangkok).

XVII. — L'ÉPIGRAPHIE DU TEMPLE DE PHIMAI

M. Aymonier avait vu à Phimai trois inscriptions qu'il décrit ainsi :

« Trois inscriptions ont été découvertes sur les murs de la galerie de la troisième enceinte et sur un pilier d'une porte méridionale de ce temple de Phimai. Elles sont très courtes : une, deux et dix lignes. On ne peut rien retirer de ces lettres cursives et informes tracées sur des pierres mal préparées et profondément rayées par les traits des ciseaux des carriers, pas même des indications précises sur l'époque de l'écriture que nous supposons être du XIe ou du XIIe siècle de notre ère, le temple dans son ensemble ne nous paraissant pas remonter au delà. Nous croyons reconnaître sur l'une de ces inscriptions le mot *tai* « femme esclave, bayadère » ; sur une autre, *loñ* « serf ou esclave », et sur la troisième, *kāryya* « travail, corvée publique » (2).

M. Lunet de Lajonquière dit les « avoir vainement recherchées à l'aide de ces indications, un peu imprécises, il est vrai : personne ne les connaît plus » (3).

Cette dernière assertion est inexacte. Non seulement on connaît encore des inscriptions semblant correspondre à celles qui avaient été signalées par M. Aymonier, mais on montre de plus une grande inscription que j'ai eu récemment l'occasion de mentionner et d'où j'ai pu tirer certains renseignements permettant de fixer avec précision l'époque à laquelle fut construit le grand temple d'Añkor Vat (4).

N'ayant pas sous les yeux les estampages de la mission Aymonier conservés à Paris, l'identification des inscriptions auxquelles ils correspondent, avec celles qui sont actuellement repérées et dont les estampages figurent dans les

(1) Voir *BEFEO*, XI, 391 ; XIII, VI ; XVIII, IX.

(2) Aymonier, *Le Cambodge*, II, p. 122-123.

(3) E. Lunet de Lajonquière, *Inventaire des monuments du Cambodge*, II, p. 2 8.

(4) *Journal Asiatique*, XIe série, tome 15, 1920, p. 96.

collections de la Bibliothèque Nationale de Bangkok, n'est pas absolument certaine, sauf dans un cas où l'un des mots lus par M. Aymonier se lit nettement sur un estampage de Bangkok.

Ces inscriptions, auxquelles leur mauvais état de conservation enlève à peu près tout intérêt, sont gravées en divers endroits de la première enceinte (1).

1. — Il y a d'abord une ligne de gros caractères frustes sur un piédroit du gopura Sud, et au même endroit, cinq autres lignes en caractères identiques.

2. — Une autre inscription commençant par le mot *loñ*, et qui correspond par conséquent à la seconde de M. Aymonier, est gravée sur un pilier de la galerie orientale, à la hauteur de l'édicule auquel les indigènes donnent le nom de Bot vat sraḥ hin « sanctuaire du temple de l'étang de pierre ». A part le mot *loñ*, on distingue encore dans la deuxième moitié (2) de cette inscription d'une ligne les mots *gaṇa çilpi* « corporation des artisans ».

3. — La plus importante des inscriptions de Phimai, celle qui a échappé à M. Aymonier (3) aussi bien qu'à M. de Lajonquière, est gravée sur les piédroits du gopura méridional de la deuxième enceinte ; elle comporte 25 lignes à droite et 8 lignes à gauche, d'une écriture soignée et assez bien conservée.

L'identification de son principal auteur, Çrī Vīrendrādhipativarman Chok Vakula, avec un des dignitaires qui figurent dans le grand défilé d'Aṅkor Vat, et conséquemment celle de Paramaviṣṇuloka avec Sūryavarman II, ne constitue pas l'unique intérêt de ce document. Il est d'une grande importance pour l'histoire même du temple de Phimai : il prouve d'abord que celui-ci était construit en 1108 A. D., puisque l'inscription gravée dans le gopura relate à cette date l'érection d'une divinité secondaire ; il nous apprend ensuite que la divinité principale portait déjà, il y a plus de huit siècles, le nom de Vimāya, qui se retrouve sans aucun changement dans le nom actuel du temple (4).

Quelle était cette divinité qui était adorée sous le nom de Vimāya dans le sanctuaire central ? Pour ma part, je n'ai jamais rencontré cette épithète, dont le sens est « dépourvu de māyā, exempt d'illusion », appliquée à aucune divinité du panthéon indien, brâhmanique ou bouddhique. Mais comme la décoration du sanctuaire est nettement bouddhique, et que la divinité secondaire dont l'inscription commémore la fondation est Trailokyavijaya, c'est à dire un personnage bien connu du panthéon mahāyāniste, il est presque certain que Vimāya désigne ici quelque aspect particulier du Buddha.

---

(1) Il s'agit de la galerie intérieure que M. de Lajonquière appelle « première » et M. Aymonier « troisième ».

(2) Cette deuxième moitié est d'une main différente de celle qui burina la première, et est gravée sur une autre face du même pilier.

(3) A moins que celle où il a lu le mot *tai* ne soit l'inscription de 1034 ç. gravée sur le piédroit Ouest, et qui donne en effet une liste de *tai*.

(4) Phimai est écrit Bimāy en siamois, et l'on sait que dans l'épigraphie ancienne, *v* n'est presque jamais distinct de *b*.

Quoi qu'il en soit, c'est à Trailokyavijaya, dont l'image était sans doute placée dans le gopura même où se trouve l'inscription, que sont offerts les esclaves et le domaine, énumérés et décrits en détail. Les limites et les dimensions de ce domaine sont indiquées avec une grande précision. Les noms de nombre employés pour mesurer les distances séparant les différentes bornes sont déjà en partie connus par l'épigraphie, notamment par la stèle de Sdŏk kăk thoṃ. Mais je ne crois pas qu'on ait jamais étudié en détail ce système de numération, assez compliqué à première vue, mais intéressant à la fois parce que, tout en étant très ancien, il subsiste encore en khmèr moderne, et parce qu'il explique la forme un peu déconcertante de certains chiffres employés dans l'épigraphie.

Ce système comprend d'abord les noms de nombre de 1 à 20, identiques à ceux qui sont actuellement en usage, avec cette différence que, à partir de 11, le mot « dix » *tap* précède le nom de l'unité, soit : *tap mvāy* « onze », au lieu de *motondăp* ; *tap prāṃvyal* « dix-sept », au lieu de *prampiltondăp*. Puis viennent par ordre de grandeur croissante les expression *bhay*, *çata*, *slik*, *chnañ*.

La valeur de *bhay* est déterminée avec une certitude absolue par le texte des lignes 19 à 22, où le total des esclaves offerts, « 1 bhay plus 7 », se décompose en 12 esclaves pour la quinzaine claire et 15 esclaves pour la quinzaine obscure. *Bhay* signifie donc « vingt », et est par conséquent identique à *phei* dans l'expression actuelle *mophei* = 20. Ce terme apparaît dès l'épigraphie préankorienne (écrit *bhai* dans une inscription inédite de Trapāñ Thoṃ, Kŏmpŏt, conservée au Musée de Phnoṃ Péñ, D. 22, ancien I. O. 6).

Çata est le mot sanskrit pour « cent ».

Slik est encore en usage avec le sens de 400.

Quant à *chnañ*, il suffit de faire le total des distances partielles pour voir qu'il vaut 4.000. Ce dernier terme semble perdu aujourd'hui. Par contre le khmèr moderne possède deux autres mots qui ne figurent pas dans l'inscription, mais qui font partie du même système de numération, savoir : *dambar* = 4 et *phlón* = 40 [1].

Ce système est composite : c'est une sorte de compromis entre la numération décimale originaire de l'Inde (comme l'est le mot *çata* = cent) et un système indigène beaucoup plus primitif, basé à la fois sur 4 et sur 5. On peut établir en effet le tableau suivant :

1 dambar = 4
5 dambar = 1 bhay
10 dambar = 1 phlón
5 bhay = 1 çata
10 phlón = 1 slik
10 slik = 1 chnañ.

[1] G. Maspero, *Grammaire de la langue khmère*, p. 287-288.

Ces termes dont l'étymologie reste obscure étaient probablement les seuls employés dans l'ancien Cambodge avant l'introduction de la numération siamoise : samsĕp = 30, sèsĕp = 40, etc., qui n'apparaît nulle part dans l'épigraphie. Constituaient-ils un système proprement khmèr ? Le rôle important qu'y joue le nombre cinq, nombre formant en cambodgien la base de la numération jusqu'à vingt, et l'absence dans les autres dialectes mon-khmèrs de termes correspondant à *dambar*, *bhay*, etc. tendrait à le prouver.

Ce système explique, ai-je dit, l'aspect des chiffres en usage dans certaines inscriptions anciennes, notamment celles de Lolei et de Bàkô.

M. Aymonier l'a d'ailleurs déjà indiqué dans ses *Notions sur les inscriptions en vieux khmèr* (JA., VIIIe série, vol. I, 1883, p. 482) : « Les chiffres de ces inscriptions, dit-il, présentent des particularités intéressantes. La plupart ont une forme spéciale. En outre, au lieu d'avoir la valeur de position des chiffres employés dans les dates, chaque signe n'a que sa valeur propre, et doit être additionné avec les chiffres voisins pour donner le nombre indiqué. Par exemple : 198 çaka serait représenté par trois chiffres ayant la valeur propre et la valeur de position de nos chiffres arabes, tandis que le total 198 des énumérations est représenté par : 100, 80, 10, 8. La forme spéciale des chiffres des dizaines nous offre une trace de l'ancienne numération par 20 et par 40 jusqu'à 100. »

Cette forme et le fait que chaque signe a sa valeur propre prouve que les chiffres se lisaient suivant le système employé dans l'inscription de Phimai. Par exemple, le groupe 37, devait se lire *bhay mvāy tap praṃvyal*, « un bhay dix-sept ».

De même, dans l'inscription de Sdŏk Kăk Thom, le nombre que M. Finot transcrit *slik 4.392* (ligne D, 108) devait se lire : *slik pvan çata piy bhay pvan tap vyar*, « quatre slik, trois cents, quatre bhay, douze » = 1992.

Quelle était cette unité de longueur que ni l'inscription de Phimai, ni celle de Sdŏk kăk thoṃ ne jugent nécessaire de nommer, probablement parce qu'elle était d'un usage si courant que son omission ne pouvait prêter à aucune équivoque ? L'inscription de Sdŏk kăk thoṃ emploie deux termes : *thlās* (ll. 103 et 112) et *hat* (l. 104), qui désignent certainement des longueurs moindres, puisque dans le décompte des distances ils ne viennent qu'après cette unité sous-entendue. On serait à première vue tenté de faire le raisonnement suivant :

Si le *thlās* et le *hat* sont des sous-multiples de l'unité en question, le *thlās* en est presque certainement le dixième (et non le quart ou le cinquième), puisque le texte porte une fois 8 *thlās* (l. 104) et l'autre fois 6 *thlās* (l. 112). Quant au *hat*, qui n'apparaît qu'une fois (l. 104), rien ne permet de décider s'il équivaut au dixième, au cinquième ou au quart du *thlās*, le texte donnant seulement 3 hat : tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il vaut plus de la moitié. On aurait donc :

x = 10 thlās = 100 ou 50 ou 40 hat.

Mais ce raisonnement n'est valable que si, malgré toutes les apparences, le *hat* ne correspond pas au skt. *hasta* (pāli *hattha*, khmèr mod. *hât*), c'est-à-dire à la coudée d'environ 0 m. 50 ; car même en supposant que l'unité cherchée ne vaille que 40 hat, les terres offertes s'étendraient sur un nombre invraisemblable de kilomètres [1]. Il faut donc renoncer, soit à identifier le *hat* à la coudée, soit à prendre le *thlās* comme une fraction exacte de l'unité. Cette dernière hypothèse semble la plus rationnelle, et considérant que la brasse (skt. *vyāma*) de quatre coudées était et est encore une mesure de longueur des plus courantes au Cambodge [2] et au Siam [3], je propose d'interpréter les nombres des inscriptions de Phimai et de Sdŏk Kăk Thom comme exprimant des brasses de 2 m. environ : les superficies des terrains restent alors dans des limites raisonnables ; le *hat* peut très bien correspondre à la coudée qui vaut un quart de la brasse, mais le *thlās* doit être considéré comme une longueur intermédiaire ne correspondant pas à une fraction exacte de la brasse.

Cette digression pourra sembler oiseuse. Cependant, lorsqu'on a la chance de disposer de textes aussi riches en détails topographiques que les inscriptions de Sdŏk Kăk Thom et de Phimai, il ne faut rien négliger pour arriver à en extraire le maximum de données précises. Connaissant la longueur exacte des divers côtés du terrain offert au temple, il suffira qu'un hasard fasse retrouver une des bornes qui le délimitaient [4], pour que la carte de la région puisse être reconstituée et toute une série de cours d'eau, de villages et de temples identifiés avec certitude.

Transcription.

(1) 1030 çaka aṣṭamī roc puṣya ādityavāra nu vraḥ kaṃmrateṅ añ çrī vīrendrādhipativarmma sruk chok vakula sthāpanā kaṃmrateṅ jagat senāpati trai(2)-lokyavijaya jā senāpati kaṃmrateṅ jagat vimāya . jvan khñuṃ ta roḥh noḥh tai pandān kvan tai chke si mūla si kamvṛk tai kantū kvan tai (3) - - ḥ kvan tai

(1) En prenant l'unité égale à 40 *hat* et le *hat* égal à 0 m. 50, la terre offerte à Trailokyavijaya, dont les bornes Nord-Est et Sud-Est sont séparées par une distance de 1980 unités, s'étendrait sur près de 40 kilom. du Nord au Sud ! Les nombres de Sdŏk Kăk Thom sont encore plus grands. Ce qui rend ces superficies peu vraisemblables, c'est le petit nombre d'esclaves affectés à ces domaines.

(2) C'est en *vyāma* que la stèle de Tà Prohm évalue la longueur de la muraille d'enceinte. Actuellement c'est en phyăm (*vyāma*) que sont mesurées les rizières.

(3) Au Siam, le *va*, ou brasse de quatre coudées (*sŏk*) est l'unité de longueur pour la mesure des terrains. Dans l'inscription de Rama Khamheng, la longueur du mur de la capitale est également exprimée en *va* (l. 43).

(4) Sur l'aspect de ces bornes, cf. *BEFEO*, XX, iv, p. 1.

sambhap tai kamñān tai khdiṅ si gandha phsaṃ 10 jvan bhūmi valaya jaṃnauc āgneya mat ta haraṇasthāna thmo jyak travāṅ - - (4) - - paṅgvay khñuṃ noḥ ta gi . jvan bhūmi jamnauc anle mvāy pūrvva sruk khvyav saṅ gol thve sīmāvadhi juṃ . kalpanā vraḥ pure raṅko je mvāy (5) liḥ prām pratidina [saṃ]khyā [bhūmi] amvi gol çilā muṃ īçāna dau dakṣiṇa chloṅ chdiṅ khvyav lvaḥ tal ta gol çilā āgneya slik (6) pvan çata piy bhay pvan tap prām piy . aṃvi gol çilā āgneya noḥh dau paççima lvaḥ tal ta gol çilā nairṛti slik (7) mvāy bhay piy . aṃvi gol çilā nairṛti noḥh dau uttara lvaḥ tal ta gol çilā — . il paççima çata vyar bhay pvan - - (8)y . aṃvi gol çilā noḥ gi paççima dau uttara lvaḥ tal ta gol çilā ta thnval chdiṅ khvyav ti dakṣiṇa çata piy bhay vyar . aṃvi go(9)l çilā noḥh dau pūrvveçāna chloṅ chdiṅ lvaḥ tal ta gol çilā uttara thnval chdiṅ çata vyar bhay vyar tap . aṃvi gol çilā noḥh (10) ti uttara thnval chdiṅ dau uttara lvaḥ tal ta gol çilā muṃ vāyavya slik piy çata mvāy bhay pvan tap . aṃvi gol çilā muṃ vāyavya (11) noḥh dau pūrvva lvaḥ tal viṅ ta gol çilā muṃ īçāna çata vyar bhay vyar mvāy phsaṃ gol çilā praṃvyal ti chlāk vraḥ - - - - (12) vyar sme . saṃkhyā bhūmi neḥ juṃ - - . chnaṅ mvāy slik vyar çata mvāy bhay vyar || 1031 çaka ṣaṣṭhī roc mārggaçira vu[dhavāra] gi nu (13) thve saṃvatsarapūrṇamī jvan khñuṃ ta roḥh neḥh sot . tai - - - kvan tai kansyāṃ kvan tai ka- tai - - - - - - si gandha (14) tai kanryyap kvan tai - - si ali tai chke kvan tai - - - tai - - - - tai kaṃvāṅ si mūla si - - - si ka - - - phsaṃ tap praṃ (15) mvāy . phsaṃ khñuṃ ti jun dina vyar bhay mvāy praṃmvāy - - - - - - āçrama noḥ ti jmaḥ çrīvīrendrāçrama- - - || 1031 (16) çaka pañcamī ket puṣya vudhavāra gi nu cat sruk ta bhūmi damne - noḥ - - - çrīvīrendrāçrama lek valaya nu bhūmi noḥh - y ta khñuṃ - (17) - - - pañjiya noḥ phoṅ . pre pamre pratipakṣa ta kaṃmrateṅ añ senāpati trailokyavijaya - - çrīvīrendrāçrama noḥ (18) thve caṃnāṃ kalpanā ta roḥh neḥh || 1031 çaka jaṃnvan vraḥ kaṃmrateṅ añ çrī vīravarmma - rvak - - ta kaṃmrateṅ jagat (19) senāpati trailokyavijaya . tai kher caṃnāṃ raṅko tai - - - na . phsaṃ savāla khñuṃ bhay mvāy praṃvyal . neḥ pakṣa khne(20)t . si mūla si khdep si kançrī tai kan-ūn tai - - tai saṃbhap tai kamñān tai chke - tai kansat tai kañon tai kaṃvāṅ tai (21) kher . phsaṃ tap vyar . pakṣa rnnoc si kaṃvṛk si mūla si kansat si ali tai pandān rā tai chke tai khdiṅ tai sārasvatī rā tai kansyāṃ (22) tai kançrī pau tai kaṃvṛk tai vāma - - - - - - pau tai kanryyap tai viṅ pau phsaṃ tap prām || thvāy phala noḥ ta vraḥ (23) pāda kaṃmrateṅ añ çrī dharaṇīndravarmmadeva ||
(24) || 1034 çaka jaṃnvan teṅ tvan prasān - - putra vraḥ kaṃmrateṅ añ çrī vīrendrādhipativarmma chok vakula ta kaṃmrateṅ jagat (25) vimāya tai kañon ||

Traduction.

1030 çaka, huitième jour de la lune décroissante de Puṣya, dimanche, le Kamrateṅ Añ Çrī Vīrendrādhipativarma du pays de Chok Vakula, érige le Kamrateṅ Jagat Senāpati Trailokyavijaya, qui est le senāpati du Kamrateṅ Jagat

Vimāya. Il offre des esclaves à ce [dieu] : (suit la liste de ces esclaves), au total 10. Il offre une terre [avec] clôture située ([1]), au Sud-Est, en face de la carrière de pierre, creuse une pièce d'eau.... et installe ces esclaves en cet endroit. Il offre une terre située ([1]) en un lieu à l'Est du pays de Khvyav et plante des bornes pour délimiter [le terrain] tout autour. Part quotidienne de riz décortiqué attribué à cette fondation (*vraḥ pure*) : 1 panier, 5 liḥ.

Dimensions de la terre :

à partir de la borne de pierre du coin Nord-Est, en allant vers le Sud et traversant la rivière de Khvyav jusqu'à la borne de pierre du Sud-Est : quatre slik, trois cents, quatre bhay, dix-huit (1998) ;

à partir de cette borne de pierre du Sud-Est, en allant vers l'Ouest jusqu'à la borne de pierre du Sud-Ouest : un slik, trois bhay (460) ;

à partir de cette borne du Sud-Ouest, en allant vers le Nord, jusqu'à la borne de pierre . . . de l'Ouest : deux cents, quatre bhay, un (ou trois) (281 ou 283) ;

à partir de cette borne de pierre qui est celle de l'Ouest, en allant vers le Nord jusqu'à la borne qui est sur la rive ([2]) Sud de la rivière de Khvyav : trois cents, deux bhay (340) ;

à partir de cette borne de pierre en allant vers l'Est-Nord-Est, et traversant la rivière, jusqu'à la borne de pierre qui est sur la rive Nord de la rivière : deux cents, deux bhay, dix (250) ;

à partir de cette borne de pierre qui est sur la rive Nord de la rivière, en allant vers le Nord jusqu'à la borne de pierre du coin Nord-Ouest : trois slik, un cent, quatre bhay, dix (1390) ;

à partir de cette borne de pierre du coin Nord-Ouest, en revenant vers l'Est jusqu'à la borne de pierre du coin Nord-Est : deux cents, deux bhay, un (241).

Au total, sept bornes de pierre où est gravé le saint. . . . . deux. . également. Longueur de la périphérie. . . . : un chnañ, deux slik, un cent, deux bhay (4940) ([3]).

1031 çaka, le sixième jour de la lune décroissante de Mārgaçira, mercredi, il fait la cérémonie du bout de l'an, et offre encore des esclaves à ce [dieu] : (suit la liste de ces esclaves), total : seize. Total des esclaves donnés dans ces

---

([1]) Le contexte ne permet guère d'autre traduction du mot *jaṃnaue* que je rencontre ici pour la première fois.

([2]) Le sens de *thnval* qui se retrouve dans l'inscription de Sdŏk Kăk Thom (I. D, 88 : *thnval travāṅ*) ne peut être que « rive ». C'est peut-être un dérivé de *tval* (prononcé *duol*) « tomber », la rive étant considérée comme la chute du terrain vers le fleuve ou l'étang.

([3]) Ce total semble légèrement inexact : en additionnant les slik, çata et bhay, on obtient déjà 4920, et le total des unités, même en donnant à celles dont la lecture est douteuse leur valeur minima, est certainement supérieur à 20.

deux jours (¹) : un bhay, six (26). . . . . cet āçrama qui s'appelle Çrī Vīrendrāçrama. . . . .

1031 çaka, le cinquième jour de la lune croissante de Puṣya, mercredi, il fonde un pays sur cette terre vacante. . . . Çrī Vīrendrāçrama, élève une clôture autour de cette terre. . . . les esclaves. . . . cette liste aussi. Il charge les serviteurs du Kamrateṅ Añ Senāpati Trailokyavijaya, répartis par quinzaines. . . . . ce Çrī Vīrendrāçrama, de veiller à la garde de cette fondation.

1031 çaka, dons du Kamrateṅ Añ Çrī Vīravarma. . . . . au Kamrateṅ Jagat Senāpati Trailokyavijaya : la tai Kher, gardienne du riz décortiqué, la tai. . . et au total un bhay et sept esclaves (27). Voici ceux pour la lune croissante (suit la liste) : total douze. Pour la lune décroissante (suit la liste) : total quinze.

Le fruit de ces (bonnes œuvres) est offert à Sa Majesté Çrī Dharaṇīndravarmadeva.

1034 çaka, don du Teṅ Tvan Prasān, fils du Kamrateṅ Añ Çrī Vīrendrādhipativarma de Chok Vakula au Kamrateṅ Jagat Vimāya : la tai Kañon.

Les sept lignes de l'autre piédroit sont presque illisibles. On y distingue au début la date 1034 çaka, et le texte ne semble guère contenir qu'une nouvelle liste d'esclaves (*tai*).

XVIII. — L'EXTENSION DU CAMBODGE VERS LE SUD-OUEST AU VIIe SIÈCLE (NOUVELLES INSCRIPTIONS DE CHANTABOUN)

Les documents épigraphiques trouvés dans la région de Chantaboun se réduisaient jusqu'à présent à un fragment d'inscription digraphique de Yaçovarman (²) et à un autre fragment datant probablement du règne de Jayavarman V (³). De récentes découvertes attestent que dès le début du VIIme siècle le pays se trouvait sous la dépendance des rois khmèrs.

Une première pierre inscrite m'avait été signalée en 1918 à Khălŭng (20 km. au Sud-Est de Chantaboun) par Luăng Dharmābhimaṇḍa, fonctionnaire à la Bibliothèque Nationale de Bangkok. Elle avait été exhumée fortuitement par un chef de village pendant qu'il travaillait dans une poivrière située à côté du Sán Châo qui se trouve auprès des bureaux de l'ămphơ Khălŭng, au bord

(¹) C'est à dire le 8 roc de Puṣya 1030, où il donna 10 esclaves, et le 5 roc de Mārgaçira 1031, où il en donna 16.

(²) L. de Lajonquière, *Inventaire des monuments du Cambodge*, III, p. 456a-b.

(³) Id. III, p. 457e ; Aymonier, *Cambodge*, I, p. 80.

du canal. C'est un fragment de grès rouge brisé en forme de triangle équilatéral mesurant 0 m. 18 de côté. On y lit les débuts de quatre çlokas :

I. *āṣā(ḍha)* . . . .
II. *yā dattiḥ pṛthivīndrasya çr(ī)*. . . . .
III. *çrīcāndrāyaṇanāthasya yat kiñc(it)* . . . .
IV. *yo nyathā kurute mohā(t)* . . . .([1])

« Āṣāḍha . . . .
« Cette donation du roi Çrī . . . .
« Tout ce qui, de Çrī Cāndrāyaṇanātha. . . . .
« Quiconque, par folie, agit autrement . . . . »

L'écriture, très nette et très régulière, est celle du VII[e] siècle.

La seconde inscription se compose de deux fragments trouvés en deux endroits différents, dans des circonstances qu'il n'est pas inutile de rapporter.

Au mois de janvier 1919, le Frère Hilaire, professeur au Collège de l'Assomption (Bangkok), se trouvant en villégiature à Chantaboun, découvrait dans la bonzerie de Thong Thuâ ([2]), un morceau de grès, irrégulièrement brisé, présentant quelques caractères inscrits sur l'une de ses faces. Il eut le soin d'en prendre un frottis qu'il me montra à son retour à Bangkok. Je n'eus pas de peine à y reconnaître huit fragments de lignes en écriture khmère archaïque et à déchiffrer les mots *caṃreñ*, *tmur*, *sre*, *kon*, *vroḥ*. L'inscription présentait de plus cette particularité que les deux dernières lignes étaient écrites avec des caractères plus gros que ceux des six premières et que l'espace entre les deux dernières lignes du texte en écriture fine était moins grand qu'entre les premières.

Bien que ce texte tronqué n'offrît aucun intérêt, je crus bon de le sauver de la destruction totale qui le menaçait entre les mains des bonzes. Le gouverneur du mŏnthŏn de Chantaboun, sollicité de faire envoyer cette pierre à la Bibliothèque Nationale de Bangkok, en même temps que l'inscription de Khă-lŭng, joignit à l'envoi une troisième inscription découverte par Phră Vibhājavidyāsiddhi, inspecteur de l'Instruction Publique, au pied d'un figuier situé derrière Văt Săbăb (*alias* Vat Jayajambūbala, ou Jayajumbala), à 1500 m. au Sud-Sud-Est de Thong Thuâ, sur la rive Sud du Khlong Săbăb.

La pierre, qui porte une inscription de 16 lignes, affecte la forme d'une équerre : l'angle intérieur n'est pas le résultat d'une cassure, mais a été soigneusement évidé au détriment de l'inscription. Le verso présente une surface

---

([1]) On distingue encore quelques traits appartenant à une cinquième ligne.
([2]) Décrite par L. de LAJONQUIÈRE sous le nom de Vat Bathua, *BCAI*, 1909, p. 196, et *Inventaire*, III, p. 459. Elle est située à 4 km. au Sud-Est de Chantaboun, sur la rive Est du Khlong Narai.

polie avec un large rebord qui ne laisse aucun doute sur l'usage auquel cette pierre inscrite, stèle ou piédroit, a été réemployée à une époque indéterminée : l'inscription a été transformée en cuve à ablutions et l'angle interne de l'équerre est un des angles du carré évidé pour recevoir le socle d'une statue.

Si l'on compare le texte gravé sur cette pierre avec celui provenant de Văt Thong Thuå, on est frappé par l'identité de l'écriture et de la disposition des lignes : après 9 lignes en écriture fine dont les deux dernières sont plus rapprochées que les premières, le texte de l'inscription de Văt Săbāb comprend 7 lignes en gros caractères. Il semble donc légitime de supposer que les 8 lignes du petit morceau de Văt Thong Thuå sont des fragments des lignes 4 à 11 de l'inscription de Văt Săbāb. Cette hypothèse est pleinement confirmée par le fait que le sens se continue d'une pierre à l'autre [1].

La distance à laquelle le petit fragment de texte se trouvait du grand, peut être déterminée à quelques millimètres près, grâce au fait que la cassure correspond, à gauche, avec le rebord intérieur de la cuve dont on peut mesurer les dimensions sur le grand morceau. Le croquis ci-joint (fig. 19) indique la disposition respective des deux fragments de texte dans l'inscription primitive.

Fig. 19. — Inscription de Chantaboun.
Trait plein : pierre inscrite ; pointillé simple : partie non retrouvée ; pointillé mixte : stèle où fut taillée la cuve.
Echelle : 0 m. 075 p. m.

[1] Les lignes 5 et 6 du grand fragment donnent une liste d'esclaves (*vā* et *ku*) qui se continue aux lignes 2 et 3 du petit. De même, la ligne 8 du grand fragment comporte une énumération de rizières (*sre*), et le mot *sre* se lit à la ligne 5 du petit.

L'inscription comprend 16 lignes. La première et le début de la seconde sont en khmèr. Puis vient un çloka qui se terminait à la fin de la seconde ligne et dont il ne subsiste plus que les deux premiers pādas. La troisième ligne, également en sanskrit, était remplie par une stance çārdūlavikrīḍita, dont il ne reste que les deux premiers pādas et le commencement du troisième. Avec la quatrième ligne recommence le texte khmèr qui se continue jusqu'à la fin de l'inscription. Voici la transcription de ce document (1) :

(1) ājñā vraḥ kamratāñ añ ni gyi aṃras mratāñ anaṅga phoñ gyi ka tel mratāñ oy phoñ ta vraḥ . . . .

(2) ka gyi ge cmer ājñā vraḥ kamratāñ añ ge daṇda .[çrīçānavarmmaṇā dattam çilaṃ harasi mudrayā . . . .

(3) triṅça dvādaça caiva k ṅkaragaṇān bhāryyās tadīyā vanadvāviṅçac ca gavāṃ çatadvayam idaṃ pañcottaram māhiṣ ıṃ arddhāçitiyutaṃ çata (dvayam)]
. . . .

(4) kantai mratāñ anaṅga kloñ yuñ koñ kon II kloñ hvip kon II kloñ ñi kon I kloñ pañ kon III kloñ ñi I kloñ . . . . kon I kloñ aṃras ku kaḥ kon . . . . *camreñ* . . . ku. . . . . .

(5) ku asanna ku añcon ku sit I kuraṇocarūṃ ku mās ku sdin vā hiñvau I vā rañhvañ ge plek vraḥ II aṃras antis vā . . . . *vā tras vā*. . . . .

(6) vā anrok vā sivāñ vā taauhv vā knoc vā vloy vā navami vā kaṃpoñ ge ta si XV ta kantai ku k - kon I ku k. . . . . I *ku jāy*. . . . . .

(7) ku pañ kon I ku riñ I ku sundari I ku plañ I ku yāñ kon I ku yā - ñ kon II ku sundari I ku. . . . . *tmur CC*. . . . .

(8) . . II krapi CCXLV sre ai trapāt an kr - I sre. . . . .
. . . . *kon III sre*. . . . .

(9) riñ āy cmer ku cim vā kandrat - II . . . .
. . . . *ta kon* . . . . . .

(10) sau çrī kon ta kantai II se . . . .
. . . . *yāñ vro(ḥ)* . . . . .

(11) sre aṃnoy ku rāk. . . . .
. . . . *tāñ*. . . . . . .

(12) naṅga te(l) oy ta vraḥ ka. . . . .

(13) ṅga siddhāyatana anle II . . . .

(14) ta poñ kārat liñ ka.. . . . .

(15) ta vraḥ kamra(tāñ) añ . . . .

(16) ge ta hvaḥ gyi ge ta cralak gyi . . . .

(1) Les mots lus sur le petit fragment sont en italique. Les chiffres khmèrs sont transcrits en chiffres romains.

Le début de l'inscription, en khmèr, indique son objet :

« Ordre de Sa Majesté au sujet de tous les serviteurs (*amras*) du Mratāñ Anaṅga, que le Mratāñ donne au dieu. . . . . »

La suite, perdue, devait contenir le nom de la divinité, et une formule d'imprécation dont il ne reste que la fin :

« . . . , ceux qui détruiront l'ordre de Sa Majesté seront punis [1] ».

---

[1] Une formule analogue se rencontre dans une inscription de la même époque, découverte en 1913 à Vat Čơṅ Ėk, à quelques kilomètres au Sud de Phnoṃ Pēñ, et conservée au Musée Albert Sarraut sous la cote D. 6 (= ancien I. O, 8). En voici le texte :

(1) ājñā vraḥ kamratāñ añ ni vraḥ kamratāñ añ (2) Siddhāyatana ta āy cuṅ muh tel oy sapari(3)bhoga ta vraḥ kamratāñ añ çrī Acaleçvara kñuṃ. (4) tmur. krapī. sre. srū. daṃriṅ. karom. caṃ(5)ka. gan pradāna anak phoṅ āy ta vraḥ. ge ta sa(6)k gyi. ge ta cap anak ta gyi. ge ta tve kaṃloṅ ta (7) gyi. ge ta pre roḥ gyi. ge ta dār pañjas ta gyi. (8) ge ta ckop reñ cuṅ stau ta gyi. ge ta cap tmur. (9) radeḥ. dok ta gyi ge cer ājñā ge daṇḍa gan.

« Ordre de Sa Majesté au sujet du seigneur Siddhāyatana résidant à Cuṅ Muh, (terre) dont il donne la jouissance au seigneur Çrī Acaleçvara (= Çiva) : esclaves, bœufs, buffles, rizières, *daṃriṅ* (?), *karom* (?), plantations... »

Ce qui vient ensuite est rendu assez obscur par la présence du mot *gan* dont j'ignore le sens. Mais la série de phrases commençant toutes par *ge ta* « ceux qui » énumère évidemment une série de malfaiteurs contre lesquels l'ordre royal a pour but de protéger la fondation. Bien que cette énumération ne soit rien moins que limpide, des expressions telles que : *ge ta cap anak ta gyi* « ceux qui saisissent les gens de ceci » (c'est-à-dire de cette fondation, de ce temple), *ge ta pre roh gyi* « ceux qui emploient ceci », *ge ta dār pañjas ta gyi* « ceux qui exigent.... de ceci », *ge ta cap tmur radeḥ dok ta gyi* « ceux qui saisissent les bœufs, les charrettes, les... de ceci », de telles expressions ne laissent aucun doute sur le sens général du passage Restent les mots : *ge cer ājñā ge daṇḍa gan*, presque identiques à ceux de l'inscription de Chantaboun : *ge cmer ājñā ge daṇḍa*. *Cer*, dont *cmer* est l'agent par infixation de *m*, a disparu de l'usage, non sans laisser cependant un autre dérivé, *chner*, qui signifie actuellement « rivage », et par suite ne donne guère d'indication sur la signification probable de *cer*. En prenant simplement pour guides le contexte et le bon sens, il semble que la traduction de *ge cer ājñā* par « ceux qui détruisent l'ordre royal » soit la seule raisonnable : *cer* « briser, détruire » serait alors apparenté à cette famille de mots à racine *chel* qui signifie « briser » dans les dialectes aborigènes de la presqu'île de Malacca (cf. Skeat et Blagden, *Pagan races of the Malay Peninsula*, vol. II, Vocabulaire comparé, s. v. 373, Break, to), et le dérivé *chner* signifierait « rive » en tant qu'une rive est une fracture de la terre ferme. Quoi qu'il en soit de ces hypothèses, il est à peu près certain que les derniers mots de la phrase *ge daṇḍa* veulent dire que tous ceux qui commettent ces méfaits « seront soumis à un châtiment (daṇḍa) ». Le texte fragmentaire de l'inscription de Chantaboun n'aurait probablement pas été susceptible d'une traduction, sans l'aide de cette inscription de Vat Čơṅ Ėk qui fournit le texte complet d'une phrase analogue.

Le çloka sanskrit qui vient ensuite donne le nom du roi régnant et répétait sans doute la même imprécation :

« Si tu prends la pierre donnée par Çrī Īçānavarman avec son sceau . . . »

Suit l'énumération, en sanskrit, des présents faits à la divinité :

« Quarante-deux serviteurs avec neuf femmes leur appartenant, deux cent douze bœufs, deux cent (¹) quarante-cinq buffles..... »

Le texte khmèr reprend le détail de ces donations, en donnant successivement une liste nominale des serviteurs, l'indication en chiffres du nombre de bœufs (²) et de buffles, et l'énumération des rizières qui se trouvaient sans doute mentionnées dans la partie manquante de la stance sanskrite. Les cinq dernières lignes sont trop incomplètes pour pouvoir être utilisées. Il y est de nouveau question du Mratāñ Anaṅga (l. 12), de « deux endroits » (*anle 2*, l. 13), et la dernière semble contenir une nouvelle imprécation.

Le roi nommé dans la partie sanskrite est sûrement Īçānavarman I, dont on a des inscriptions datées de 538 et 548 çaka = 616 et 626 A.D. L'écriture des inscriptions de Văt Thong Thuâ et de Khălŭng est d'ailleurs bien celle de cette époque.

Or M. de Lajonquière ne faisait pas remonter au-delà du IXᵉ siècle l'extension de la domination khmère dans la région de Chantaboun : « L'influence des Cambodgiens, dit-il, s'est fait sentir là au moins pendant les IXᵉ et Xᵉ siècles de notre ère. Peut-on cependant en déduire que les monuments dont nous venons d'examiner les traces furent leur œuvre ? Je ne le crois pas : car, s'ils se rapprochent évidemment par plusieurs de leurs caractéristiques des monument du Cambodge propre, ils s'en éloignent par d'autres qui ne manquent pas d'être d'une certaine importance........... Il me paraît donc plausible d'admettre que cette vallée de Chantaboun fut colonisée à une époque indéterminée par un groupe d'Hindous brahmanistes. Par la suite, vers le IXᵉ siècle environ, cette colonie aurait été annexée de gré ou de force au royaume des

---

(¹) Je restitue en sanskrit *çatadvayam*, parce que, dans le texte khmèr, le nombre de buffles commence par le chiffre 200.

(²) Cette inscription présente l'intérêt de fixer définitivement le sens d'un mot qui revient sans cesse dans les documents épigraphiques, et dont la traduction était restée hypothétique jusqu'ici : le mot *tmur* que M. Aymonier avait le premier proposé de traduire par « bœuf (*JA.*, 8ᵉ série, t. I, 1883, p. 62). Cette traduction est mise hors de doute par l'inscription de Chantaboun. En effet, ce mot figure sur le petit fragment (l. 4 = l. 7 du grand) après l'énumération des serviteurs et avant la mention des buffles (l. 8 du grand fragment). Il est suivi d'un nombre en chiffre dont il ne reste que le premier qui est clairement 200 Or le texte sanskrit mentionne 222 *bœufs*, entre les serviteurs et les buffles. *Tmur* signifie donc bien « bœuf ».

Kambujas, et ainsi s'expliquerait la coexistence en ce même point d'édifices présentant des caractéristiques particulières et des inscriptions khmères. » (*BCAI.*, 1909, p. 196.)

Ces nouvelles découvertes obligent à modifier la théorie de M. de Lajonquière, et à reculer au moins jusqu'au début du VIIe siècle l'occupation du pays par les Cambodgiens. Il se peut toutefois que le fond de la population ait appartenu à une race différente. On notera en effet la physionomie extraordinaire de certains noms propres figurant dans la liste des serviteurs du temple. Des noms tels de *Taauhv*, *Ranocarūṃ*, *Rañhvañ*, n'étaient presque certainement pas portés par des Khmèrs.

AMARENDRAPURA DANS AMOGHAPURA

Par George GROSLIER,

Directeur des Arts Cambodgiens.

C'est dans le district d'Amoghapura que Jayavarman II (802–869 A. D.) fonda l'une des capitales de l'empire khmèr, Amarendrapura, et qu'une grande famille sacerdotale, qui fut en faveur à la cour durant plus de deux siècles, installa son patrimoine, l'augmenta progressivement et fit de nombreuses fondations. Où se trouvait le district d'Amoghapura ?

La circonscription actuelle de Battambang au Nord-Ouest du Cambodge renferme trois temples où des inscriptions font mention d'Amoghapura. Ce sont : au Sud, Vat Ek (N° 861) (1), à l'Est le Pràsàt Saṅkhaḥ (N° 839) et à l'Ouest Sdŏk Kăk Thom (N° 880). Examinons ces trois textes.

A Vat Ek, en 1027 A. D., le seigneur Çrī Yogīçvarapaṇḍita, du pays de Vnur Kaṃdvāt, territoire de Vyādhapura, érige un Çivaliṅga à Vraḥ Çrī Narendragrāma. Redevances au temple de certains villages et pays de la province d'Amoghapura. Sūryavarman I (1002–49) donne l'ordre de planter les bornes (2). Il est à première vue probable que ces redevances sont dues au temple où nous sommes et, en tout cas, certain qu'elles le sont par des villages et pays voisins. Il faudrait donc en conclure que Vat Ek est situé dans l'ancienne province d'Amoghapura. Cette fondation est signalée dans un autre texte, l'inscription du Pràsàt Tà Kèo, du groupe d'Aṅkor, de la façon suivante : « Çrī Narendragrāma du saint pays de Bhīmapura » (3). S'il n'y a pas erreur du lapicide, nous pourrions expliquer la divergence des deux textes de deux façons : 1° le Çrī Narendragrāma cité à Tà Kèo n'est pas le même que celui de Vat Ek ; 2° ou bien Amoghapura n'était qu'un district de Bhīmapura, ce qui concilie les deux données, l'une ayant retenu seulement le nom du district où avait lieu la fondation, l'autre celui de la province qui renfermait ce district. Enfin une troisième hypothèse est admissible : il se pourrait que l'inscription

---

(1) Numéro de l'*Inventaire*. Se reporter à notre carte I (fig. 20) où les noms actuels des temples sont soulignés.

(2) Aymonier, *Cambodge*, II, 301.

(3) *Id.*, III, 39.

de Vat Ek ne se rapportât pas à Vat Ek, mais à une fondation faite ailleurs, entre Bhīmapura et Amoghapura. De la sorte, Vraḥ Çrī Narendragrāma, tout en dépendant de Bhīmapura, pouvait recevoir des redevances d'Amoghapura. S'il est impossible de trancher la question, il y a beaucoup de chances qu'à Vat Ek, nous soyons dans Amoghapura et nous avons l'intuition qu'Amoghapura et Bhīmapura étaient pays voisins.

A la lecture d'une inscription de Vat Ċakret, cette intuition va prendre quelque consistance : une statue est érigée par le seigneur de la ville de Tāmrapura, qu'il avait conquise sur un prince rebelle, possesseur, en outre, des trois villes de Cakrāṅkapura, Amoghapura et Bhīmapura. Ceci se passait en 627 A.D. [1]. Il est beaucoup plus vraisemblable qu'un seigneur possède trois provinces mitoyennes et réunies en un apanage que des provinces disséminées dans un pays, éloignées et séparées les unes des autres. Aussi trouvons-nous ici une présomption de plus du voisinage d'Amoghapura et de Bhīmapura.

Au Prasat Kravan (N° 537), dans le groupe d'Aṅkor, un Kaṃsteṅ Añ Çrī Mahīdharavarman érige en 921 un Viṣṇu et lui offre des serfs habitant aux pays de Sindūra et de Vendi, district de Bhīmapura [2]. Ce Kaṃsteṅ fait sa fondation en compagnie de deux autres personnages, dont un certain Mratañ Khloñ nommé Vīrendrādhipativarman. Notons en passant que nous connaissons plusieurs personnages de ce nom parmi lesquels l'un érige un dieu à Phimai en 1108 [3]. Nous serons de nouveau renvoyés au Nord du Cambodge, au temple du Práḥ Vihãr (N° 938) pour y retrouver le nom de Mahīdharavarman. En 1028 il est mort, car le roi dispose de ses biens de main-morte : le pays de Vibheda [4]. Décidément, ce Mahīdharavarman descendait bien du Nord, puisqu'il offre au Pràsàt Kravan des esclaves d'un pays de Bhīmapura et que ses biens de main-morte sont cités au Práḥ Vihãr. Et tous ces renseignements donnés par des textes différents confirment la situation septentrionale de Bhīmapura. Il n'est guère possible, dans l'état actuel des recherches, de préciser davantage. M. Aymonier a hésité entre Vat Ek [5], Phnoṃ Srŏk appelé aussi Práḥ Srŏk [6] et Phimai [7] ; dans cette dernière hypothèse, Bhīmapura aurait été situé au Nord des Daṅrĕk. Il faut attendre que de nouveaux documents permettent de trancher la question.

---

(1) *Cambodge*, I, 237.

(2) *Id.*, III, 15.

(3) Cœdès, JA., janvier-mars 1920, p. 98.

(4) *Cambodge*, II, 209.

(5) *Cambodge*, II, 301 et III, 39 (v. *supra*).

(6) *Id.*, II, 348 ; III, 464 (à cause de l'expression *vraḥ sruk Bhīmapura*, de Pr. Tà Kéo).

(7) *Id.*, II, 118 ; III, 464. Cette identification paraît ne reposer que sur l'analogie des noms Bhīma(pura) et Phimai < Bhimāy ; mais le nom ancien de Phimai est Vimāy, qui n'offre guère de ressemblance avec Bhīmapura.

Retournons au deuxième des monuments retenus plus haut qui nous conservent le nom d'Amoghapura.

Au Pràsàt Sankhaḥ, Sūryavarman I récupère des biens dans Amoghapura et les donne au dieu Çivaliṅga. Cette donation est inscrite sur les parois du temple par les soins de Çrī Vāgīçvarapaṇḍita. Mention est faite en outre d'un pays de Jaroy (Cār) [1]. Cette fois l'inscription nous laisse nettement entendre que les biens dont l'énumération suit et donnés au temple, étant dans Amoghapura, — nous y sommes aussi. La mention du pays de Jaroy Cār nous servira d'ailleurs de contrôle. Dans deux autres monuments, un personnage important porte le nom de ce pays. Au Phnoṃ Práḥ Nét Práḥ (N° 841), le Vraḥ Kaṃsteñ Jaroy Cār reçoit un ordre au sujet d'une donation, vers 1007 [2], et à Phum Tà Ñen (N° 864), en 1027, même apparition [3]. Or, voyez sur la carte ; ces deux temples sont, le premier à quelques kilomètres Sud-Ouest de Pràsàt Saṅkhaḥ, le second voisin de Battambang. Et tous les évènements relatés ici et là se passent sous le règne de Sūryavarman I.

Il ne nous reste plus qu'à aborder la stèle de Sdŏk Kăk Thom. Elle va nous livrer vingt pays du district d'Amoghapura, leur histoire, et nous aider à les placer géographiquement. Mais comme en pareilles recherches, on ne se montre jamais assez prudent, nous avons jugé nécessaire d'atteindre le fameux district par d'autres chemins qui recoupent la grande route qu'il nous reste à suivre. Déjà les frontières d'Amoghapura ne se dissimulent plus sous un nuage trop épais. Au Sud, ce district atteignait Vat Ek ; à l'Est, le Pràsàt Saṅkhaḥ, et sa frontière Ouest englobait Sdŏk Kăk Thom. Ajoutons que les districts de Bhīmapura et d'Amoghapura étaient déjà constitués en 627, date de l'inscription de Vat Čakret.

*
* *

Les renseignements que renferme la stèle de Sdŏk Kăk Thom sont si touffus que pour éviter d'interminables répétitions et donner plus de clarté à notre exposé, nous grouperons par ordre alphabétique les principaux noms de lieux que le texte dit être dans Amoghapura. Et comme le jeu des fiches est à perpétuel ricochet, nous ajouterons à cette liste ce que d'autres inscriptions nous apprennent de leur côté. Au cours de la discussion qui suivra, le lecteur voudra donc bien se reporter à ce répertoire [4].

---

(1) *Cambodge*. II, 326.
(2) *Cambodge*, II, 324.
(3) *Id.*, II, 303.
(4) Nous suivons la traduction de M. Finot, *BEFEO*, XV, II, p. 59. Les lettres et chiffres en italique et entre parenthèses renvoient aux stances de cette traduction.

I. — *Adripāda* (Pied du mont), district. — Le nom indigène était Jeṅ Vnaṃ (même sens). Il s'y trouvait une montagne appelée Thko donnée avec une terre par Jayavarman III (869-877 A.D.) à Rudrācārya. Celui-ci y fonda une ville et donna à la montagne le nom de Bhadragiri (D. 1-4). Sous Yaçovarman (889-910), une terre voisine de Bhadragiri fut donnée à Rudrācārya et à Vāmaçiva, qui y fondèrent Bhadrapaṭṭana et Bhadrāvāsa (D. 13-18).

II. — *Amarendrapura*. — Troisième capitale de Jayavarman II. La première fut Indrapura, la seconde Hariharālaya (C. 61-66). Tandis que l'inscription dit que le roi « régna » à Indrapura et à Hariharālaya, ce qui laisse sous-entendre que ces villes existaient à l'époque, on lit qu'il « fonda » Amarendrapura. Notons que cette même distinction s'observe au sujet des autres capitales de Jayavarman II et de ses successeurs. Ils « allèrent régner » sur le mont Māhendra, puis à Chok Gargyar. Mais Yaçovarman « fonda » Yaçodharapura (Aṅkor Thom). Il s'ensuit qu'Amarendrapura et Yaçodharapura furent les deux seules métropoles que «fondèrent» les rois khmèrs jusqu'au XII[e] siècle (C. 61 à 84 et D. 4, 12-13, 31-34). Je crois que nous devons faire absolument cas de cette distinction, car elle est à la fois observée dans le texte sanskrit et khmèr de la stèle, qui est bilingue. Lorsque nous appellerons, plus tard, l'architecture à notre aide, nous la trouverons d'accord avec l'inscription ainsi comprise.

III. — *Amoghapura* (Rivière d'). — Une terre ajoutée au Stuk Ransi, se trouvait « au delà » de la rivière d'Amoghapura (D. 51).

IV. — *Bhadraniketana*. — Terre et ville faisant partie de la terre de Bhadrapaṭṭana. Fut fondée par des mandarins d'Udayādityavarman II (1049-65) (D 73-76). En 1052, Sadāçiva y fit une fondation. Voir les limites et les dimensions de cette terre et de celle de Gnaṅ Cranāñ Vo sur notre deuxième carte, (fig. 21), d'après Finot, loc. cit., p. 320.

V. — *Bhadrapaṭṭana*. — Terre et ville, voisines de Bhadragiri (Adripāda), situées à l'Est de Bhadraniketana (D. 99-105), dépendaient de Varṇavijaya, dans la terre de Jayapaṭṭana. Sous Yaçovarman, cette terre appartenait à Rudrācārya. Le roi la donna à Vāmaçiva. Elle était déserte à l'époque et Vāmaçiva y fonda les villes de Bhadrapaṭṭana et Bhadrāvāsa. Le roi donna les villages de Bhavālaya, Rpà, Ryyeṅ et Nāgasundara (D. 13 à 22). Sūryavarman I (1002-49) leva des troupes contre les gens qui dévastaient les temples de Bhadrapaṭṭana et de Stuk Ransi (ce qui nous indique ces deux pays comme voisins). En 1004, Çivācārya restaura les sanctuaires. A sa mort néanmoins, villages et sanctuaires étaient encore déserts. Son neveu Jayendrapaṇḍita continua la restauration.

VI. — *Bhadrāvāsa.* — Village fondé par Vāmaçiva dans Bhadrapaṭṭana sous Yaçovarman (889-910). Sous le règne de Sūryavarman I (1002-49), Sadāçiva restaura les sanctuaires désertés.

VII. — *Bhavālaya.* — Ville fondée par Çivakaivalya, lorsque Jayavarman II alla s'établir à Amarendrapura, dans une terre située « près » de cette capitale. Le fondateur y établit sa famille (C, 68). Cette ville fut rattachée à Bhadrapaṭṭana par Rājendravarman (944-68) (D 57-61). Jayendrapaṇḍita la restaura sous Udayādityavarman et renouvela le rattachement à Bhadrapaṭṭana (D, 57-61). Dans un autre passage il est dit que Bhavālaya fut fondée « au delà » d'Amarendrapura (D, 77), puis qu'elle fut abandonnée et dévastée. De toute façon, le voisinage de la capitale Amarendrapura, de Bhavālaya et de Bhadrapaṭṭana est manifeste, puisque Bhavālaya est « près » d'Amarendrapura et fut rattaché à Bhadrapaṭṭana.

Une autre terre de Bhavālaya (si ce n'est la même) est mentionnée au Práḥ Vihār comme ayant été donnée par Jayavarman II à Lakṣmīndra. Elle était bornée à l'Est par une rivière, au Sud par Rājeçvara, à l'Ouest par la ville de Havapura (ou Dhavapura) et au Nord par la terre de Devātidevaka (*Corpus*, p. 541).

VIII. — *Caṃkā.* — Terre d'une superficie de 100 *vroḥ* (volées ?) ; dépend d'Amoghapura ; donnée par Sūryavarman I à Jayendrapaṇḍita qui l'affecta, avec d'autres terres, aux temples de Stuk Ransi (D, 50). Une autre terre de ce nom est citée au Práḥ Vihār (*Corpus*, p. 543).

IX. — *Çānti.* — Ville (*pura*) fondée par Ātmaçiva dans Stuk Ransi (D, 38).

X. — *Carāṃ.* — Lieu dans Amoghapura, cité à Koḥ Ker (*Cambodge*, II, p. 469).

XI. — *Gaṇeçvara.* — Terre limitrophe de Stuk Ransi, dont des rizières furent affectées à Stuk Ransi par Yaçovarman (D, 18-53).

XII. — *Gañgroṅ.* — Lieu dans Amoghapura, cité à Koḥ Ker (*Cambodge* II, p. 469).

XIII. — *Gnaṅ Cranāñ Vo.* — Terre dépendant de Bhadraniketana, donnée par Udayādityavarman II (D, 105-106).

XIV. — *Jayapaṭṭanī.* — Terre voisine de Bhadragiri (Adripāda), donnée à Vāmaçiva par Yaçovarman et sur laquelle fut fondé Bhadrapaṭṭana.

XV. — *Kaṭuka.* (= °pura). — Station fondée par Ātmaçiva dans Stuk Ransi (D, 38).

XVI. — *Lkām*. — Lieu dans Amoghapura, cité à Koḥ Ker (*Cambodge*, II, p. 469).

XVII. — *Nāgasundara*. — Ville située dans Bhadrapaṭṭana (D, 22).

XVIII. — *Parāçara*. — Ville fondée dans Stuk Ransi par le neveu de Vāmaçiva (D, 30).

XIX. — *Pralāk Kvan Ñe*. — Terre achetée par Sadāçiva « au delà » de la rivière d'Amoghapura et donnée par lui à Stuk Ransi au temps de Sūryavarman I.

XX. — *Rpā* et *Ryyeñ*. — Lieux dépendant de Bhadrapaṭṭana.

XXI. — *Stuk Ransi*. — C'est le nom khmèr du lieu où se trouve le temple de Sdŏk Kăk Thom. Le nom sanskrit était Vaṃçahrada (v. Aymonier, II, p. 248, 263 et Finot, loc., cit. p. 277, note). Cette identification, qui n'est pas douteuse, situe géographiquement et par voie de voisinage la plupart des lieux de notre liste (v. fig. 20). Çivāçrama obtint Stuk Ransi de Yaçovarman, y fonda un village du même nom et y installa une partie de sa famille venue de Kuṭī (LI). Īçānamūrti y érigea un liṅga, Ātmaçiva des tours et y fonda les villages de Vrahmapura et les stations de Kaṭuka et de Çānti. Sūryavarman I leva des troupes contre les gens qui dévastaient les temples de Stuk Ransi et de Bhadrapaṭṭana (D, 40-43), qui étaient donc voisins, et la région était, à cette époque, dépeuplée. Çivācārya et Sadāçiva en restaurèrent les sanctuaires. Don de la terre de Caṃkā, d'une autre située à l'Est du Vraḥ Travāñ Mahāratha, d'une autre au delà de la rivière d'Amoghapura, d'une autre appelée Pralāk Kvan Ñe. Les rizières de Vrāc furent réparties entre Stuk Ransi et Bhadrapaṭṭana. Udayādityavarman (1049-65) y ajoute, en 1050, le pays de Stuk Rmmāñ, qui était aussi complètement dévasté (D, 70-73).

XXII. — *Stuk Rmmāñ*. — En 1050, 5e jour de la lune croissante d'Avril-Mai, le roi fit don de cette terre à Çrī Jayendrapaṇḍita, l'annexant aux terres et revenus de Stuk Ransi, par suite de l'extinction de la famille propriétaire de Stuk Rmmāñ. Cette donation est gravée au Pràsàt Rolŭḥ (N° 799), temple situé à l'Est de Sdŏk Kăk Thom, ce qui suggère que Stuk Rmmāñ était le nom du lieu, puisque cette terre, ayant été annexée à Stuk Ransi, en était forcément mitoyenne (Aymonier, II, p. 326). Par conséquent la limite commune des deux terres passait, au Sud-Est, entre Sdŏk Kăk Thom et Pràsàt Rolŭḥ (fig. 20).

XXIII. — *Stuk Tannot*. — Lieu dans la région de Bhadrapaṭṭana (D, 100 à 107).

XXIV. — *Stuk Veñ*. — Lieu dans les environs de Cuñ Vis (Tŭrk Čūṃ, N° 670, Aymonier, II, p. 364) et cité à Koḥ Ker comme se trouvant dans Amoghapura (Aymonier, II, p. 469).

XXV. — *Varṇavijaya*. — District voisin d'Adripāda et auquel appartenaient Bhadrapaṭṭana et Bhadrāvāsa (D, 14).

XXVI. — *Vrahmapura* (= Brahma°). — Village fondé dans Stuk Ransi par Ātmaçiva entre 944 et 1001 (D, 38-55).

XXVII. — *Vraḥ Travāñ Mahāratha*. — Etang près de Stuk Ransi (D, 50-52).

Il ressort de cette liste que la plupart des lieux cités se touchent, s'ajoutent ou se complètent; qu'ils appartiennent à la même famille; qu'ils sont dévastés et restaurés en même temps et qu'ils dépendent d'Amoghapura. Toute cette documentation complète celle de Vat Ek et du Prâsât Saṅkhaḥ; voilà plus qu'il ne nous en faut pour être certains que nous foulons bien le sol d'Amoghapura dans les limites déjà définies. Comme Amarendrapura, capitale de Jayavarman II, s'y trouvait aussi, nous ne devons pas en être très loin et il ne nous reste plus qu'a partir à sa recherche. Chemin faisant, nous glanerons de nouvelles indications.

A Tŭrk Cŭṃ (N° 670) on lit qu'en 949 on érige une divinité au pays de Cuñ Vis, à l'Est de la rivière, et qu'on lui offre les champs de Stuk Veñ [1]. Or Tŭrk Cŭṃ est situé précisément sur la rive d'une rivière, le Stuñ Srèñ, à l'Est. Donc Cuñ Vis et Stuk Veñ se trouvaient sur la même rive, soit au Nord, soit au Sud de Tŭrk Cŭṃ. Comme Stuk Veñ était dans Amoghapura, nous sommes invités à porter la limite Est du district plus à l'Est que le point où nous étions précédemment parvenus (Prasat Saṅkhaḥ) et au delà du Stuñ Srèñ

Souvenons-nous que Jayavarman II avait fait don à Çivakaivalya d'une terre de Kuṭī dans le district de Pūrvadiça (XXXIII). Sous Jayavarman III, cette terre fut peuplée par la famille de Sūkṣmavindu, neveu de Çivakaivalya, famille qui vint de Bhavālaya (C, 82-84) dans Amoghapura, ville fondée par Çivakaivalya. Cette terre de Kuṭī, appartenant ainsi à la grande famille dont les propriétés s'arrondissaient et s'agrégeaient dans Amoghapura, devait s'y trouver aussi, car il est dit qu'elle subit les mêmes abandons et dévastations que Stuk Ransi, Bhadrapaṭṭana, etc. Sadāçiva, descendant des précédents et qui restaura le Stuk Ransi, restaura également les villes de Kuṭī, y fit des fondations, y ajouta la terre de Vāhuyuddha (LXXXVIII, LXXXIX) et le village de Ve Dnop (D, 55-57), lesquels avaient été dévastés. Donc le Pūrvadiça, où se trouvait Kuṭī, était aussi dans Amoghapura ou limitrophe, — ou bien Amoghapura était un district du Pūrvadiça.

Occupons-nous maintenant du Stuk Rmmāñ. Notre index l'a géographiquement situé, mitoyen à l'Ouest du Stuk Ransi = Sdŏk Kăk Thom. Nous avons mieux. A Bantāy Prāv (N° 782), temple important, on fait une donation à Bhagavatī Umā et, en 1007, le Vāp Amṛta donne des terres au Çivaliṅga de

[1] *Cambodge*, II, 364.

Thpvañ Rmmāñ [1]. Ce nom est celui du lieu de Bantāy Prāv. Cette position est vérifiée par l'inscription de Sdŏk Kăk Thom, car le temple et la terre de Thpvañ Rmmāñ se trouvaient à l'Est de la terre d'Anreṃ Loṅ (D, 89), laquelle dépendait de Bhadraniketana et fut donné à Sadāçiva sous le roi Sūryavarman I (D, 78-80). Le Stuk Rmmāñ s'étendait donc à l'Ouest, au moins jusqu'à Bantāy Prāv. Et nous avons vu qu'au Sud-Est il comprenait le Pràsàt Rolüḥ. En conséquence, nous approchons de Bhadraniketana.

Au Pràsàt Tà Siĕv (N° 772), temple situé au N.-E.-E des Stuk Ransi et Rmmāñ, on grava, à une date indéterminée, une donation d'esclaves pour le dieu de Vrac [2], probablement pays où s'élevait le sanctuaire. La stèle de Sdŏk Kăk Thom nous reparle de ce pays de Vrac, dont des rizières furent réparties entre Bhadrapaṭṭana et Stuk Ransi (D, 52-54). Ce partage n'était possible que si le pays de Vrac attenait aux deux autres. Puisque le Pràsàt Tà Siĕv, en l'espèce sanctuaire de Vrac, est séparé du Stuk Ransi par le Stuk Rmmāñ, Bhadrapaṭṭana ne pouvait être qu'au Nord de ce dernier et du Stuk Ransi et séparé d'eux par ce pays de Vrac, — ce que nous pouvons vérifier d'autre manière.

Souvenons-nous pour cela du district d'Adripāda = Pied du mont. Ce fut dans une terre voisine qu'eut lieu la fondation de Bhadrapaṭṭana. Où était ce district d'Adripāda ? Le texte sanskrit de Sdŏk Kăk Thom nous interdit d'aller bien loin : « Rudrācārya obtint de ce roi (Jayavarman III) une montagne, ici, dans le district du Pied-du-mont » (XXXVI). Ici : cela veut dire dans les environs. Rendons-nous donc au pied des plus proches montagnes. Au temple de Roloṃ Tim (N° 883), il est question d'une histoire de buffle et d'esclave à laquelle est intéressé un Vāp Nos, du pays de Pāndagāra, chef de l'impôt du paddy au « Pied-du-mont ». Les monts Dañrèk décrivent autour de Roloṃ Tim un vaste cirque. Dans Adripāda, il y avait une montagne appelée Thko. Aymonier pense que ce Phnoṃ Thko doit être identifié avec les monts qui entourent précisément Roloṃ Tim et qui sont appelés de nos jours Phnoṃ Tañkor ou Dañkor [3]. Etant donné la situation du temple, la topographie du lieu et la similitude des noms, je crois l'identification sûre et qu'à Roloṃ Tim, nous sommes bien dans Adripāda. Par conséquent Bhadrapaṭṭana s'étendait bien au Nord du Stuk Ransi, comme nous l'avions déjà appris d'autre part, entre le Stuk Ransi et Adripāda, le « Pied-du-mont » (Roloṃ Tim). Il était donc voisin d'Adripāda, comme le spécifie l'inscription de Sdŏk Kăk Thom. Ce temple de Roloṃ Tim pourrait bien être, en outre, celui de la ville que fonda Rudrācārya à la fin du Xe siècle. Ce qui peut aider à le prouver, c'est que dans la suite Sadāçiva fit à Adripāda « un barrage sur la rivière » (LXXXI). On voit que le Stuṅ Mak Kak passe tout près de Roloṃ Tim, à quelque 800 mètres au Nord. Puisque

---

(1) *Cambodge*, II, 329.
(2) *Cambodge*, II, 333 ; Cœdès, *Liste*, K. 224.
(3) *Cambodge*, II, 265, note 2 et p. 267.

nous tenons la position de Bhadrapaṭṭana, nous savons celle de Bhadraniketana qui, se trouvait à l'Ouest et au Sud-Ouest de Bhadrapaṭṭana (D, 99-105).

Notre carte I (fig. 20) résulte ainsi de tout ce qui précède, répond à la fois à l'histoire que développe la stèle de Sdŏk Kăk Thom et aux renseignements

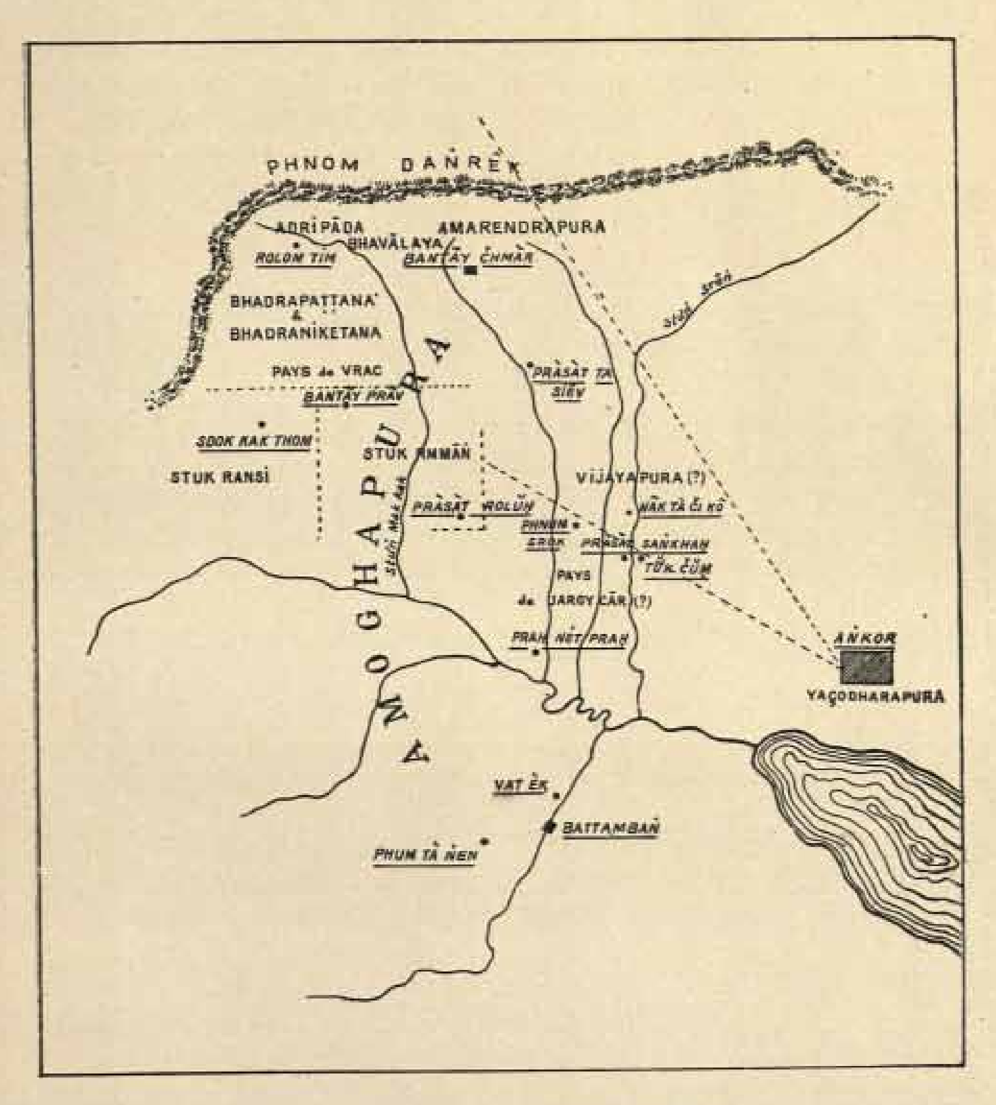


Fig. 20. — Carte de la province d'Amoghapura.

nombreux qui la recoupent et que donnent les autres textes de la région que nous avons examinés. La carte II (fig. 21) réunit les terres de 1) Gnaṅ Cranāñ Vo, 2) Bhadraniketana, 3) Bhadrapaṭṭana, d'après Sdŏk Kăk Thom (D, 99 à 112), qui donne leurs limites respectives et leurs dimensions en « slik », mesure

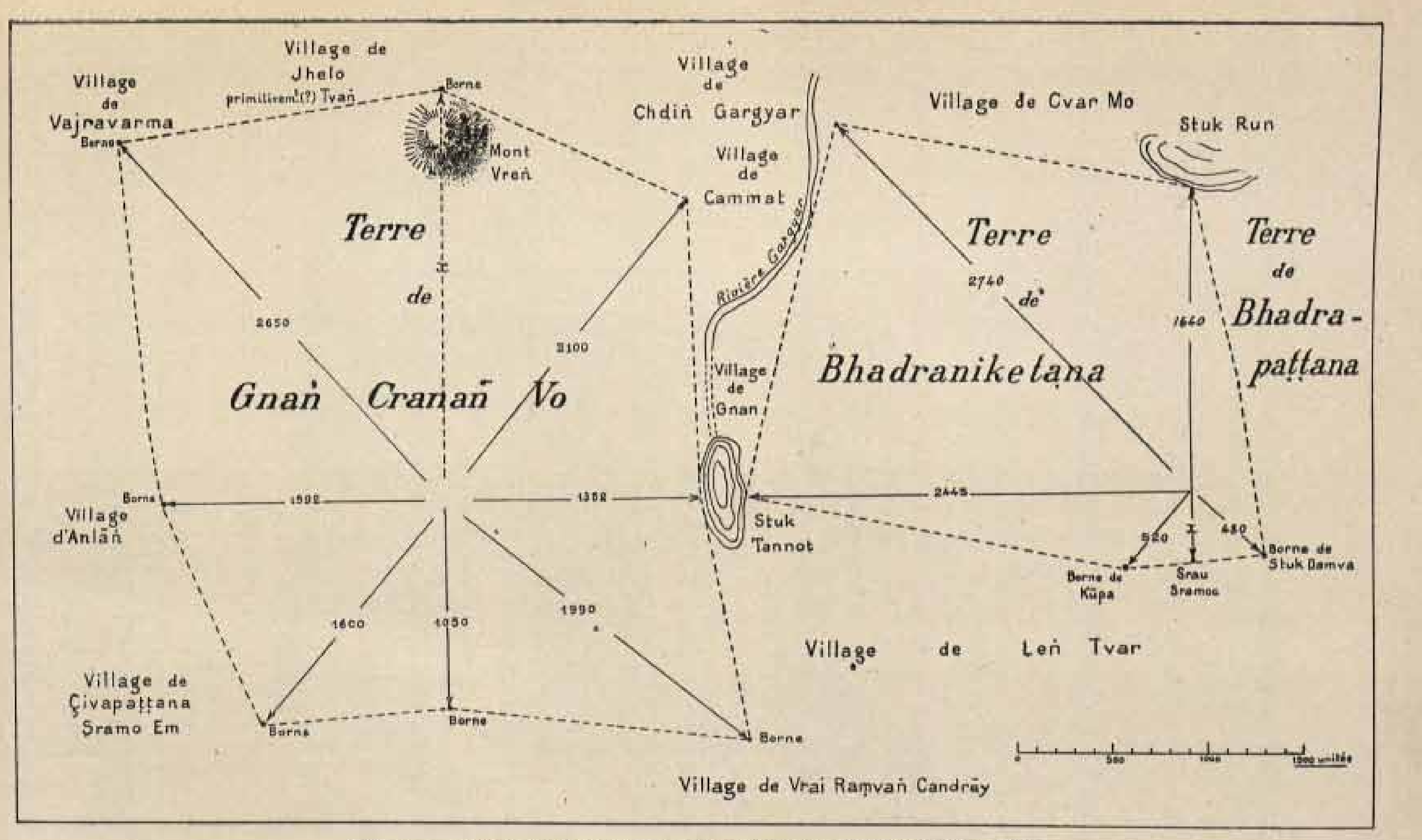


Fig. 21. — Terres de Bhadrapaṭṭana, Bhadraniketana et Gnañ Cranañ Vo.

linéaire inconnue (1), mais que j'ai prise pour unité d'échelle. La distance qui sépare 1) de 2) n'est pas fixée par le texte : elle devait être insignifiante et nous savons même que ces deux terres étaient mitoyennes en certains points, puisque 1) fut ajouté à 2) par Udayādityavarman.

En résumé, les positions du Stuk Ransi et du Stuk Rmmāñ nous sont géographiquement indiquées par les inscriptions. Bhadrapaṭṭana s'étendait forcément jusqu'au Stuk Ransi, puisque des rizières furent réparties entre ces deux pays. Bhadrapaṭṭana d'autre part ne pouvait se trouver qu'au Nord de Stuk Ransi, puisqu'il était voisin du district d'Adripāda, lequel ne peut être que le lieu entouré de montagnes où s'élève Rolom Tim, temple dans lequel il est également cité.

*
* *

Lorsque Jayavarman II fonda Amarendrapura, il fit don à Çivakaivalya de la terre de Bhavālaya située « près » d'Amarendrapura, dit un passage de l'inscription de Sdŏk Kăk Thom, « au delà » dit un autre. Cette terre, comme celles que nous venons de parcourir, fut dévastée, puis rattachée à Bhadrapaṭṭana par Rājendravarman (944-968). Plus tard, Jayendrapaṇḍita, qui la restaura sous Udayādityavarman, renouvela cette annexion. Cela veut dire que ces deux propriétés étaient mitoyennes. Et puisque Bhavālaya était « près » d'Amarendrapura, nous approchons sensiblement de l'ancienne capitale de Jayavarman II, — nous « brûlons » même, comme disent les enfants qui jouent à chercher un objet caché.

Dans quel sens prendre l'expression « au delà » du texte ? Est-ce par rapport à Sdŏk Kăk Thom ? Est-ce par rapport à Aṅkor, qui était en pleine puissance à ce moment, puisque la dernière date mentionnée par la stèle est 1500 ? Est-ce enfin par rapport à la direction d'où venait le monarque lorsqu'il fonda Amarendrapura ? Nous le saurons bientôt. Pour le moment, nous pouvons tourner la difficulté, puisque, d'après ce qui vient d'être dit, Amarendrapura ne pouvait se trouver qu'au Nord-Est ou à l'Est de Bhadrapaṭṭana, parce que au Nord et à l'Ouest il y a la chaîne des Daṅrèk et qu'en s'éloignant vers le Sud de Bhadrapaṭṭana, la terre de Bhavālaya n'aurait plus pu lui être rattachée. Nous pénétrerions, de plus, dans Stuk Rmmāñ ou Stuk Ransi.

Or, c'est dans cette seule région acceptable, Est ou Nord-Est de Bhadrapaṭṭana, que se dressent encore les ruines du plus grand ensemble architectural du Cambodge après Aṅkor Thom. J'ai nommé Bantāy Čhmàr, dont les enceintes considérables, les levées de terre qui l'entourent, le vaste *baray*

(1) D'après l'hypothèse de M. Cœdès (*supra*, p. 349), le *slik* vaudrait 400 coudées, soit environ 800 mètres.

qui s'étend à l'Est, les temples excentriques montrent assez qu'une agglomération humaine imposante y vécut. Cet ensemble est certainement antérieur à Aṅkor Thom et je me suis déjà arrêté sur cette question [1]. Les similitudes que présentent le décor, le type des Apsaras, la facture et les scènes des bas-reliefs, les tours à quatre visages de Bantãy Čhmàr et du Bayon sont frappantes, et ces analogies indiscutables sont d'autant plus suggestives que nous avons remarqué qu'Amarendrapura d'abord, puis Aṅkor Thom furent les deux seules métropoles qui furent « fondées », la première par Jayavarman, la seconde par Yaçovarman. De plus les deux ensembles de Bantãy Čhmàr et d'Aṅkor Thom, s'ils se ressemblent ainsi entre eux si étroitement, diffèrent sensiblement de tous les autres grands monuments du Cambodge. Nous avons bien deux villes-sœurs, construites l'une après l'autre d'après les mêmes programmes, un type grandiose de cité-métropole, la seconde montrant sur la première quelques perfectionnements. Dans l'étude citée plus haut, j'étais arrivé par d'autres voies à fixer à la fin du VIII siècle ou au début du IXe au plus tard la fondation de Bantãy Čhmàr. Nous sommes donc en pleine concordance avec la stèle de Sdŏk Kăk Thom et nous y reviendrons après avoir fortifié encore notre identification Amarendrapura = Bantãy Čhmàr.

C'est encore l'épigraphie qui établira une liaison entre Bantãy Čhmàr et la région. A Nãk Tà Či Kô, près de Stɯng Srèṅ [2], une stèle de Sūryavarman I relate qu'un personnage nommé Çrī Nṛpasiṃhavarman rachète des terres à un Vāp Bhīma de Vijayapura. Çrī Nṛpasiṃhavarman est le titre qu'avait donné Yaçovarman au fils du Sañjak Çrīdharadevapura qui lui avait sauvé la vie lors d'une attaque du Palais royal. Or Çrīdharadevapura fut statufié à Bantãy Čhmàr, ce qu'indique une inscription de ce temple [3]. Il y a plus. Ce texte de Bantãy Čhmàr cite comme ayant aussi reçu les honneurs posthumes après une action d'éclat, deux autres Sañjak « dont les familles étaient liées par serment [au roi] et qui étaient tous les deux originaires du pays de Vijayapura » [4]. Ce pays que mentionne aussi la stèle de Nãk Tà Či Kô devait être celui où elle fut trouvée. Il était naturel que les hauts dignitaires dont il est question fussent glorifiés dans leur pays d'origine et par conséquent statufiés à Bantãy Chmàr, le temple grandiose de l'ancienne capitale qui s'y trouvait.

Nous nous demandions plus haut dans quel sens il fallait entendre l'expression « au delà » de l'inscription de Sdŏk Kăk Thom. On peut essayer d'y répondre maintenant. L'actuel Stɯṅ Mak Kak paraît avoir été la rivière d'Amoghapura, appellation toute naturelle, puisqu'elle traversait du Nord au Sud ce qui était la province d'Amoghapura. Or une terre située « au delà » de la

(1) *Art et archéologie khmers*, I, p. 268.
(2) *Cambodge*, II, 350.
(3) *Id.*, II, 345.
(4) *Id.*, II, 345.

rivière d'Amoghapura fut donnée à Stuk Ransi, lequel s'étend à l'Ouest du Stuṅ Mak Kak, et il n'y a aucune autre rivière dans les environs. Il semble ainsi que les renseignements de l'inscription étaient donnés par rapport à Aṅkor où le texte fut probablement rédigé. Vérifions avec le deuxième « au delà » qu'on y lit. Bhavālaya, ville fondée par Çivakaivalya, « près » et « au delà » d'Amarendrapura, fut rattaché à Bhadrapaṭṭana. La situation de ces deux dernières villes nous étant désormais connue, Bhavālaya se trouvait forcément entre elles, puisqu'il fut rattaché à Bhadrapaṭṭana, donc à la fois et conformément au texte, « près » et « au delà » d'Amarendrapura, par rapport à Aṅkor. Bhavālaya serait donc à porter sur la carte au Nord-Est de Bhadrapaṭṭana, entre Adripāda et Amarendrapura.

En résumé, d'après la stèle de Sdŏk Kăk Thom, Jayavarman II, monté sur le trône en 802 A. D., « régna » d'abord à Indrapura, puis à Hariharālaya. De ces capitales, nous ne savons rien encore. C'étaient probablement des villes déjà existantes dont le roi fut l'hôte passager, n'innovant rien de durable. Il se réservait. « Alors S. M. Parameçvara alla fonder la cité d'Amarendrapura ». Cette fois le roi, ayant affirmé son autorité, veut accroître son prestige, créer un art national et une cité nouvelle qui l'imposent — de même qu'il créera plus tard son culte propre afin de proclamer définitivement son indépendance. C'est donc très probablement *dans le premier quart du IXᵉ siècle* qu'il faut placer la fondation d'Amarendrapura, la pose de la première pierre de Bantāy Čhmàr. Il sera désormais naturel qu'à la fin du même siècle, Yaçovarman (880-910) «fondant» à son tour Yaçodharapura (Aṅkor Thom) se souvienne des plans de Bantāy Čhmàr à peine achevée et qui constituait déjà le type de la métropole en grès ; qu'il en reprenne les thèmes esthétiques, économiques et défensifs, avec le bénéfice de l'expérience acquise et à des dimensions plus grandioses encore : ce que nous constatons.

Amarendrapura = Bantāy Čhmàr. En établissant cette proposition, nous semblons enfoncer une porte ouverte, puisque c'est celle qu'a déjà formulée M. Aymonier [1]. Toutefois, cet auteur nous l'avait présentée assez évasivement et au cours de quelques lignes. Il se basait : 1° sur l'aspect de haute ancienneté du monument, ce en quoi il avait vu juste ; 2° sur des analogies existant entre Bantāy Čhmàr et Práḥ Khăn (N° 173), ce qui n'est pas contestable pour certains cas ; et pour lui, Práḥ Khăn serait la capitale qui précéda Amarendrapura : Hariharālaya ; 3° sur le mélange des cultes brahmaniques et bouddhiques auxquels le vieux temple fut dédié. Cette preuve n'ajoutait rien aux précédentes, car beaucoup d'autres temples au Cambodge s'ouvrirent à plusieurs cultes.

On reconnaîtra donc que tous les rapprochements auxquels j'ai cru devoir me livrer ici et dans un plan tout-à-fait différent de celui où M. Aymonier

(1) *Cambodge*, III, 470.

avait maintenu son argumentation, n'étaient pas inutiles. Outre les renseignements que nous en avons tirés, nous apportons à l'opinion de notre illustre devancier des preuves qui confirment ce qu'il avait laissé sans démonstration convaincante. La datation de Bantãy Čhmàr est extrêmement importante. C'est dans ce groupe que nous devons étudier les débuts de l'art khmèr proprement dit et ceux de l'architecture du grès. Ainsi nous voilà d'accord avec l'histoire, puisque nous sommes en effet dans la première capitale fondée par le premier roi de cette dynastie nouvelle à laquelle le Cambodge enfin unifié, pacifié et organisé, allait bientôt devoir sa grandeur.

DEUX TRIBUS
DE LA RÉGION DE PHONGSALY

(Laos septentrional) (1)

par le Chef de Bataillon Henri ROUX

de l'Infanterie Coloniale.

I

A-Khas ou Khas Kôs.

Les Laotiens englobent sous le nom méprisant de Khas tout ce que les Annamites entendent par Moi ou Người-Rùng. C'est ainsi que des races essentiellement différentes, comme les Khas Khmus, vraisemblablement de race austronésienne, et les Khas Kôs, que l'on reconnait à première vue comme apparentés aux Chinois, sont indifféremment appelées Khas. Il existe ainsi jusqu'à des Khas Lào, qui sont des Laotiens ou des Lư, en tous cas des Thai, dont ils possèdent la langue et le costume, mais que les Laotiens se refusent à reconnaître pour leurs frères, simplement parce qu'ils ont quitté la plaine pour la montagne et qu'ils sont devenus plus misérables.

Les Khas Kôs représentent une partie importante de la population du 5e Territoire. Le nombre de 4.500, sur un total de 45.000, pour lequel ils figurent dans les tableaux officiels de recensement, est certainement très inférieur à la réalité.

---

(1) Les notes qui suivent ont été rédigées pendant que je commandais, à Phongsaly, le 5e Territoire Militaire, au Nord du Laos, sur la frontière du Yunnan.

Les renseignements ont été en général recueillis au cours des tournées, pendant les soirées au bivouac. Les deux secrétaires-interprètes du territoire : Tsan-Man Chuy pour ce qui concerne les A-Khas, Phouy pour ce qui est des P'u-Noi, ont été pour moi des collaborateurs précieux. Il est juste de faire à leur patience et à leur dévouement toute la part qu'ils méritent.

La transcription suivie est celle du *quòc-ngữ* avec les additions suivantes : *p'* = *p* aspiré (*ph* = *f*), *sh* = *s* lingual.

Khas Kôs est un nom laotien. Entre eux et avec les Chinois, les Khas Kôs s'appellent A-Khas.

Les deux mots A-Kha signifient « intermédiaire » ou « entre deux choses ». Il n'y aurait donc qu'une coïncidence phonétique entre ce mot et le terme laotien Kha. Cette appellation proviendrait de la manière dont sont construites les cases Khas Kôs qui, moitié sur pilotis, moitié sur terre battue, tiennent à la fois de la case chinoise et de la hutte P'u Noi ou Kha Khmu.

DIVERSES TRIBUS A-KHAS.

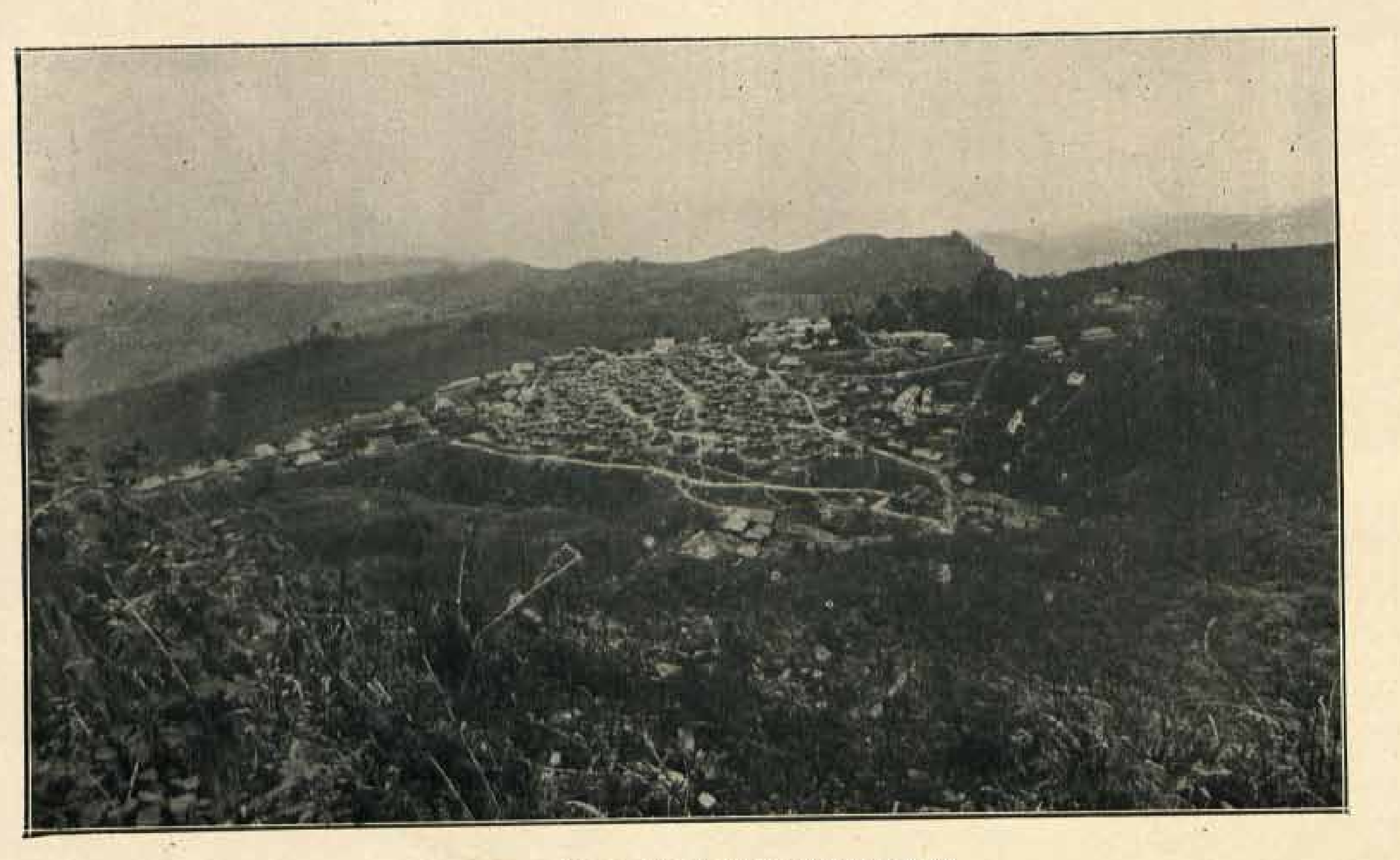
Les A-Khas se divisent en plusieurs tribus dont sept ont déjà été identifiées. Ce sont :

1° Les Nu-Quày.
2° Les O' Pa ou Chop Pia.
3° Les Ô Ma.
4° Les Múc Chi.
5° Les P'u Sang.
6° Les Pu Li.
7° Les Lu Ma.

Il en existe probablement encore d'autres qui, réfugiées dans des massifs moins accessibles et plus éloignées des centres, n'ont pas encore été rencontrées.

Ces sept tribus ont, à peu de chose près, la même langue, les mêmes mœurs, la même religion. Si l'on ne voyait que les hommes, on ne songerait pas à les différencier. Mais le costume des femmes varie trop d'une tribu à l'autre pour qu'il reste possible de les confondre. Eux-mêmes posent d'ailleurs en principe qu'ils n'appartiennent pas à une seule race. Sauf quelques exceptions, ils n'admettent pas le mariage entre originaires de tribus différentes. Ils sont les premiers à s'étonner des particularités de leurs costumes respectifs. Lorsque des femmes Nu-Quây emmenées en tournée aperçurent pour la première fois leurs compatriotes O' Pa, elles ne dissimulèrent pas que des costumes ainsi écourtés par le haut et par le bas leur paraissaient comiques et de la plus haute indécence.

Parmi les A-Khas, les Nu-Quây semblent les plus civilisés. Est-ce parce que, plus près de Phongsaly, ils ont été les premiers apprivoisés ? Est-ce que, plus souvent réquisitionnés pour les transports, ils disposent d'un peu plus d'argent et qu'ils peuvent ainsi s'offrir des vêtements mieux ornés et plus souvent renouvelés ? Il faut constater cependant que les villages de Cha-Mai, de Páy-Chô et de Phu-Yô, qui échappent, parce qu'ils sont trop éloignés, aux réquisitions, sont eux aussi sensiblement plus riches et plus propres que les villages O' Pa ou Pu Li.



Phongsaly. — Vue générale prise de la route de Hatsa.

Au reste, l'« apprivoisement » des A-Khas Nu-Quày est de date récente. Il y a un an et demi, ceux même de Cha-Kham-Pa, qui est un village situé à moitié chemin et à proximité de la route d'étapes fréquentée de Phongsaly à Hatsa, savaient, aussi bien que les autres, déserter avec ensemble le village, lorsqu'un Européen, fût-il le Commandant du Territoire, était signalé. Ils se familiarisèrent au cours d'une tournée topographique faite en septembre 1921 dans les environs du village. Tous les porteurs, hommes et femmes, avaient été, avec intention, pris à Cha-Kham-Pa. Après huit jours de *camping* et de vie en commun dans la brousse et la forêt, toute contrainte avait disparu. Nous étions partis de Cha-Kham-Pa, l'interprète chinois Tsan-Man-Chuy et moi, avec vingt porteurs. A l'arrivée à Phongsaly, nous avions avec nous toute la population valide du village.

Nous imaginâmes alors, pour abréger les délais nécessaires à la mise en confiance, d'emmener avec nous, dans les tournées en pays A-Khas, des naturels, hommes et femmes, de Cha-Kham-Pa. Le résultat fut excellent. Sans doute, à l'arrivée, trouvions-nous les villages classiquement désertés. Mais on nous observait, de la lisière proche de la forêt, et lorsque ces dames apercevaient leurs sœurs Nu-Quày vaquant paisiblement à leurs occupations, insouciantes du risque de servir au « Pha-lang-set » (français), de viande de boucherie, une vieille sortait, qui voulait voir de plus près ; puis plusieurs autres, que l'on pouvait photographier sans trop de palabres. Enfin rentraient les jeunes, dissimulées derrière leurs maris, leurs pères ou leurs fiancés. Quelques vues stéréoscopiques de femmes A-Khas appartenant autant que possible aux villages les plus voisins, un air chinois ou français joué par le gramophone . . . . . et la glace était rompue.

Il se produit d'ailleurs, chez les A-Khas comme chez les autres races primitives, un curieux travail de « cristallisation » après le départ du Français. Sans doute, on s'est quitté bons amis, mais enfin, l'enthousiasme n'est pas débordant. On revient quelques semaines ou quelques mois après : il semble qu'on ait été des amis de tout temps. Les photographiés ou les interpellés de la première visite entraînent les autres et paraissent très fiers de leur courage et de leur familiarité avec le Français.

Aujourd'hui, tous ceux des A-Khas à qui la proposition a été faite, ont accepté d'enthousiasme le principe d'un voyage — gratis et nourri — à Luang-Prabang, à l'occasion de la fête prochaine du Grand Serment.

Ils y verront des Français volant dans les airs (en violation formelle du code laotien qui punit la simple tentative de faire croire à son prochain que l'on en est capable). Ils y admireront des maisons en pierre, des rues, un marché interminable, comme ils ne sauraient l'imaginer même en rêve, une rivière invraisemblablement large. Ils rapporteront à leur village de quoi éblouir jusqu'à la fin de leurs jours, par leurs récits, leurs compatriotes moins favorisés. Ils auront eu de leur côté, les femmes du moins, dans la capitale du Laos un succès non usurpé de curiosité.

HABITAT.

En venant de la limite Nord du Territoire vers Phongsaly, on ne rencontre de A-Khas qu'après avoir déjà parcouru la moitié de la route. Du Nord du Territoire à ce point, le pays appartient aux Hôs et aux Allôs.

Les premiers villages A-Khas sont ceux de Cha-Mai, de Pay-Chô et de P'u-Yô, qui constituent des groupements importants de quarante à cinquante cases. Non loin de là se trouve le village plus petit de P'ang Nhiu, puis, sur le parallèle même de Phongsaly, les deux villages de Cha-Kham-Pa et de Tung-Lao-Sen.

Jusqu'ici nous n'avons rencontré que des Nu-Quảy.

Après une solution de continuité de trente kilomètres, vers le Sud, et lorsqu'on a franchi la rivière de Buntai, le Nam-leng, on entre à nouveau, après une ascension de dix kilomètres, dans le pays A-Kha. Leurs villages sont ici cramponnés à la grande chaîne, épine dorsale du 5e Territoire. Il en existe encore quelques autres dans la région de Buntai, mais ils sont moins importants et plus clairsemés.

Le pays A-Kha continue ainsi vers le Sud en s'infléchissant, avec la chaîne de montagnes, vers l'Est. On ne sait pas exactement sur quel parallèle ils se sont arrêtés dans leurs migrations vers le Sud. Un fait acquis est qu'il n'en existe plus à hauteur de Luang-Prabang, tandis que l'on en trouve encore dans la région de Mương Khua.

Dans le pays très montagneux qui commence lorsqu'on est arrivé à vingt kilomètres au Sud du Nam-Leng, les villages A-Khas sont denses et leurs tribus enchevêtrées les unes dans les autres. On peut ainsi dans une seule journée d'étape voir des Pu Li, des Muc Chi, des Ô Ma, des Ơ Pa, des P'u Sang. Les Lu Ma semblent par contre cantonnés sensiblement plus au Sud.

CARACTÈRES PHYSIQUES. COSTUME.

Hommes. — Les hommes, même lorsqu'ils appartiennent à des tribus différentes, se ressemblent, tant par le costume que par l'aspect physique. Ils sont en général assez grands et médiocrement musclés. Un assez grand nombre d'entre eux ont la figure en lame de couteau et le nez aquilin, sinon busqué, du Chinois. Ils ont le regard franc, mais sans l'énergie et l'allure décidée du Méo. Ils en ont cependant, quoique à un degré moindre, la vivacité du geste et la loquacité.

Ils portent tous la veste courte (moins courte cependant que celle des Méos) et le pantalon ample tombant au-dessous du jarret. Ils ont les cheveux rasés en cercle, à l'extérieur, sur quatre centimètres de large. Le reste des cheveux conserve sa longueur naturelle, d'ailleurs médiocre, et est tressé en queue de rat.



A-Kha Nu-Quây de Cha Kham Pa.

Pour les occasions solennelles, les A-Khas ont une veste longue, par dessus laquelle ils passent une veste très courte, à la mode des Chinois.

Les A-Khas sont très souvent coiffés de la calotte ronde, en forme de demi-écorce d'orange, chère aux Chinois et aux Méos. Parfois cependant, ils portent un turban bleu foncé, tordu en huit sur la tête et laissant passer derrière la petite tresse courte.

En somme, pour l'étranger qui n'entend pas leur langue et même pour celui qui connaît bien les diverses races du Haut-Laos, ils font figure de Méos, dont ils ne posséderaient toutefois qu'à un degré atténué les qualités d'activité et d'allant.

Il paraît qu'il y a vingt ans, les A-Khas ignoraient l'usage de l'opium. C'est du moins ce qu'ils affirment. Si le fait est exact, il est juste de reconnaître que, depuis, ils n'ont pas perdu leur temps. S'ils continuent à marcher de ce train, ils n'auront bientôt plus rien à envier aux Hôs, grands maîtres en la matière. En tous cas, ils n'ont pas la sagesse des Méos, que la coutume n'autorise à taquiner la pipe que lorqu'ils ont atteint quarante ans, c'est-à-dire l'âge où ils ont généralement « gagné » tous les enfants qu'ils souhaitent avoir.

Il y a quelques jours, un A-Kha de Cha-Kham-Pa, le nommé Lau Liù me déclarait mélancoliquement que sa femme l'avait quitté naguère parce qu'il l'avait quelque peu délaissée pour la pipe. Elle lui reprochait de n'avoir de mari que le titre. Lau Liù est à peine âgé de vingt-cinq ans. Il ajoutait que le fait était bien malheureux pour lui, car, avec un pareil « motif », il aurait désormais bien de la peine à trouver une autre compagne.

Femmes. — Chez les Nu-Quày, les femmes sont en général assez grandes et élancées. Leur démarche est aisée et, bien qu'elles soient capables, le cas échéant, de transporter les mêmes pesantes charges que les P'u-Noi, elles n'en ont pas l'allure de plantigrades. Elles ne sont pas non plus déformées par la graisse qui transforme si vite en grosses commères les jeunes filles P'u-Noi.

Par leur démarche souple, leurs gestes vifs, leur visage au nez généralement droit, aux sourcils rectilignes et bien dessinés, elles évoquent plutôt l'idée de bohémiennes, de tziganes, que celle d'asiatiques Leurs costumes, ornés d'empiècements de couleur vive, de verroteries et de bijoux voyants, facilitent encore ce rapprochement.

Chez les autres races A-Khas, chez les O' Pa et les Ô Ma en particulier, la femme en général paraît plus lourde, plus « bête de somme ».

Il n'y a donc pas à en douter, les Nu-Quày sont bien les aristocrates des A-Khas.

Costumes des femmes. — Les femmes Nu-Quày seules portent un pantalon, sensiblement du modèle annamite. Toutes les autres portent la jupe. Les P'u Sang (dont le costume rappelle beaucoup celui des Khas Khmus, dont l'origine est pourtant essentiellement différente), les Lu Ma et les Ô-Ma ont

des jupes de longueur normale. Les Pu-Li et les O' Pa ont des jupes aussi courtes que le tutu des Méotes, mais qui s'attachent invraisemblablement plus bas. Lorsqu'on les voit pour la première fois, on ne peut s'empêcher de penser qu'il est impossible que la jupe tienne encore longtemps dans de pareilles conditions. Elle tient cependant, tout attachée qu'elle est au point le plus saillant des fesses, laissant à découvert le ventre et le pli de l'aine.

Il ne serait pas possible de décrire les divers costumes féminins des A-Khas avec une précision suffisante pour en donner une idée exacte. Les photographies jointes à cette notice atteindront mieux ce but. Mais ce que les photographies ne sauraient rendre, c'est l'effet pittoresque que produit l'assemblage des couleurs dont les A-Khas sont prodigues : sur le fond bleu sombre du costume, le rouge et le blanc, le vert parfois des broderies, le rouge des couronnes ou des ceintures de rotin passé au sticklac, les teintes, variées au gré des achats ou des cadeaux, des verroteries, le blanc éclatant des demi-sphères ou des plaquettes d'argent, le blanc adouci des ceintures de coquillages apportent une gaîté de tons indescriptible.

Je noterai en outre les détails suivants que les photographies ne peuvent faire ressortir.

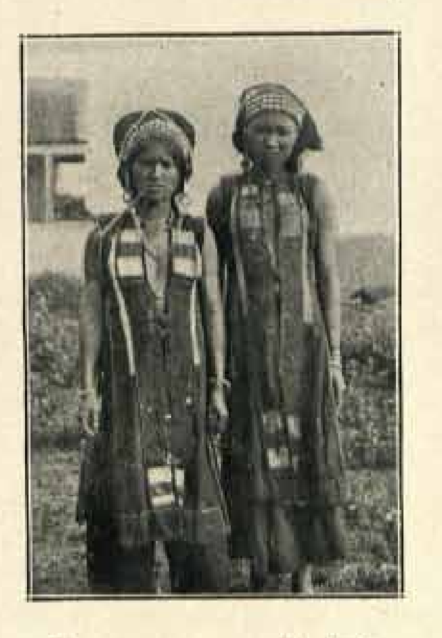
Le pantalon des Nu Quây est généralement complété par des jambières en forme d'abat-jour de lampe, attachées au-dessous du genou, et qui paraissent être un volant du pantalon, dont elles sont en réalité distinctes. Leur rôle est sans doute d'arrêter les sangsues. Quiconque a voyagé dans le Territoire ne sera pas tenté de trouver la précaution inutile.

Une note inattendue est donnée aussi par les petits motifs de broderies versicolores alignés sur le côté gauche ou droit de la poitrine et au-dessous desquels les Nu-Quây suspendent volontiers des piécettes d'argent.

Enfin les bijoux, qui paraissent être des boucles d'oreilles, sont en réalité attachés au bonnet, artifice ingénieux pour ne pas fatiguer le lobe de l'oreille. Les A-Khas n'ont pas sur ce point la même esthétique que les P'u Noi, qui apportent tous leurs soins à distendre au maximum à la fois le lobe de l'oreille et le trou dont il est percé.

Chez les Nu-Quây on reconnaît au premier coup d'œil, grâce à leur coiffure, les petites filles, celles qui sont déjà nubiles et à qui une demande en mariage ne déplairait pas, et enfin les femmes mariées. Les petites filles portent toutes en effet une même calotte ronde ornée de pièces d'argent disposées en triangle. Celles en âge de prendre un mari ont un bonnet fait de deux pièces dont la principale est un diadème de demi-sphères d'argent. Les femmes mariées portent une sorte de mitre aplatie.

La même distinction existe chez les O' Pa et chez les Pu Li, mais en deux catégories seulement. Les jeunes filles ont toutes des bonnets ronds, les femmes mariées chez les O' Pa portent des bonnets pointus rappelant les hennins des nobles dames d'il y a six siècles ; chez les Pu Li elles ont un bonnet plat agrémenté, sur la nuque, d'ornements en argent disposés en triangles.



Femme et jeune fille Nu-Quầy de Cha Kham Pa.



Une Ơ Pa et deux Pu Li.



Ơ Pa en tenue de travail aux rẫy.

Chez les Lu Ma, une différence existe aussi dans la coiffure, mais elle est moins apparente.

Cette distinction est, paraît-il, très commode. Il y a tant d'occasions, disent les A-Khas, où il est utile de savoir si la chasse est libre ou gardée. Les femmes A-Khas, et en particulier les Nu-Quây, ne sont déjà pas si faciles à tenir. Il est bon que le séducteur n'ait pas l'excuse de dire qu'il ignorait la condition sociale de l'objet de ses attentions.

Caractère. — Le trait distinctif du caractère A-Kha paraît être le naturel et la simplicité. Sans doute, lorsqu'ils entrent pour la première fois en contact avec l'Européen, sont-ils, comme tous les autres indigènes, fort effrayés, au point que leur timidité peut sembler à ce moment incurable. La confiance vient cependant plus tôt qu'on n'oserait l'espérer, et dès ce moment ils sont gais, exubérants et sans façon, au-delà de ce que l'on pourrait peut-être même souhaiter.

Ils se différencient en cela grandement des P'u Noi, dont les femmes (même celles qui habitent Phongsaly et qui voient par conséquent des Français tous les jours depuis plusieurs années) tremblent dès qu'elles se trouvent dans un rayon de moins de dix mètres et prennent le trot en brinqueballant leur charge, dès qu'elles se sentent regardées.

Les femmes Nu-Quây au contraire semblent en général des gaillardes délurées, capables, même celles qui s'efforcent de paraître les servantes obéissantes de leur seigneur et maître, de faire filer droit leur mari lorsque l'étranger n'est plus là. En tout cas l'exemple de madame Lau Liù plaquant magistralement son insuffisant mari semble tout au moins démontrer qu'elles sont capables de prendre le cas échéant des résolutions radicales.

LÉGENDES HISTORIQUES.

Les A-Khas habitaient jadis, paraît-il, les plateaux de Cha Ten, qui sont situés entre le pays Hô et les États Shans [1].

A cette époque, les Hôs et les A-Khas se livraient entre eux des combats acharnés. Pendant un certain temps les A-Khas avaient vaincu les Hôs. Cela se passait il y a sept cents ans environ. Les A-Khas, disent-ils, étaient alors plus forts et plus intelligents que les Hôs. Dans le combat, les A-Khas se servaient

---

[1] Un vieillard, nommé Chơ Sô, du village Nu-Quây de Cha-Kham-Pa, m'a dit tenir de ses ancêtres qu'ils avaient habité, il y a très longtemps, les provinces chinoises du Ô-Nan et du Ô-Pe, qu'il est possible de traduire par Hou-nan et Hou-Pei, car les A-Khas prononcent souvent les mots chinois en omettant de faire entendre l'aspiration.

d'arbalètes, qui sont toujours en état de tirer, tandis que les Hôs n'employaient que des fusils, qui devenaient inutilisables lorsqu'il pleuvait [1].

Pendant la guerre, les A-Khas gardaient toujours un bambou contenant de la balle de paddy qui se consumait lentement. Ils avaient ainsi toujours prêt le feu nécessaire pour la cuisson du riz. Ils pouvaient aussi se réchauffer la nuit pendant l'hiver. Les Hôs, au contraire, ne connaissaient pas cet usage du feu et mouraient souvent de froid.

Malgré leur défaite, les Hôs ne voulurent pas demeurer sous le joug des A-Khas. Ils se soulevèrent à plusieurs reprises contre leurs maîtres et finirent en effet par triompher à leur tour à la suite d'une aventure dont l'histoire est la suivante :

Il existait alors une espèce de guêpes énormes dont la piqûre causait la mort de nombreuses personnes dans le pays. On cherchait par tous les moyens à se débarrasser de ces bêtes malfaisantes, mais tous les efforts demeuraient vains.

Un jour, les chefs des deux races Hô et A-Kha se réunirent et déclarèrent d'un commun accord que celui qui pourrait se rendre maître de ces guêpes deviendrait le seigneur du pays. Chacun alors redoubla d'efforts pour détruire les guêpes, mais personne ne réussissait. Pendant ce temps les hommes continuaient à mourir.

Un jour, les guêpes vinrent piquer le fils d'une veuve A-Kha. La mère, désolée, finit malgré son désespoir par s'endormir. Elle eut alors un rêve dans lequel elle entendit les guêpes parler entre elles en ces termes :

« Que les hommes sont bêtes ! Ils n'ont même pas pensé à employer le feu pour nous combattre ! Ils auraient moins de peine à nous faire mourir par ce moyen que nous n'en avons nous-mêmes à les tuer en les piquant. »

De joie, la femme se réveilla et elle s'empressa d'aller raconter aux A-Khas ce qu'elle avait rêvé. Tous se mirent alors à rassembler un très grand nombre de bottes d'herbe avec lesquelles ils allumèrent un grand feu. Ils détruisirent ainsi en une seule journée toutes les guêpes de la région. Aucune n'échappa.

Tout en brûlant les guêpes, les A-Khas retiraient des nids les larves appétissantes et se les partageaient. Chacun mangea aussitôt ce qu'il avait reçu, tandis que les Hôs, qui se livraient à la même besogne, en conservaient un certain nombre dans des jarres.

Les A-Khas demeurèrent encore quelque temps les maîtres du pays. Pendant cette période, les Hôs devaient leur verser des tributs importants, parmi lesquels on peut citer des bœufs si beaux que la longueur de leurs cornes

---

[1] Il en est encore ainsi pour les fusils à pierre dont se servent les montagnards du Haut-Laos. Durant la répression de la révolte des Méos, en 1920 et 1921, c'était une chance à ne pas négliger que d'utiliser les jours de pluie pour attaquer leurs repaires.

atteignait deux fois la mesure qui va du bout de l'index à celui du pouce, bien étendus.

Lassés d'avoir à offrir de pareils tributs, les Hôs résolurent de vaincre les A-Khas par la ruse. Ils présentèrent aux A-Khas les larves qu'ils avaient conservées et déclarènt effrontément que c'étaient eux qui avaient détruit les guêpes et non les A-Khas. Comme preuve, ils en montraient les larves. Les imprévoyants A-Khas, qui avaient tout mangé, ne purent en faire autant et durent se soumettre aux Hôs.

Une fois devenus les maîtres, ces derniers traitèrent les A-Khas comme des esclaves. Non seulement ils exigeaient que des tributs en nature leur fussent apportés deux fois par an, mais encore ils les obligeaient à travailler à leurs champs de riz et de pavots, sans aucune rétribution.

La vie devenait ainsi impossible pour les A-Khas. Ils essayèrent alors de trouver contre les Hôs un refuge chez les Lʉs. Ils demandèrent aux Lʉs l'autorisation de s'installer sur leur territoire. Ils reconnaîtraient, en échange, la suzeraineté des Lʉs et consentiraient à faire les corvées pénibles. En particulier ils serviraient de porteurs.

C'est ainsi que se produisit la première émigration vers le territoire Lʉ de Mʉong U Nʉa. Il y a de cela quatre générations, c'est-à-dire deux cents ans. (Une génération vaut cinquante ans chez les A-Khas.)

Suivant une coutume encore en honneur aujourd'hui, les voyageurs avaient marqué leur route en coupant, tout le long du sentier, des bananiers et en laissant bien en vue, aux points où ils avaient campé, les carapaces des crabes de montagne qu'ils avaient mangés.

Comme ils continuaient à être persécutés par les Hôs, les A-Khas demeurés en Chine résolurent de rejoindre leurs frères émigrés. Mais les bananiers avaient repoussé. Les carapaces de crabes avaient sans doute jauni et n'étaient plus visibles. Ils pensèrent que leurs frères devaient déjà être très loin et ils désespérèrent de les rejoindre. Ils s'arrêtèrent et s'installèrent là où ils étaient arrivés. C'était dans la région de Ta-Lan.

Ils avaient tort d'ailleurs, car les premiers étaient seulement arrivés là où ils sont encore aujourd'hui.

Ce récit de l'histoire A-Kha est naïf, puéril parfois même, et il ne dénote pas une imagination bien exercée. Telle cependant qu'est cette histoire, les A-Khas y croient dur comme fer, et c'est avec le plus grand sérieux qu'ils la racontent.

MŒURS ET COUTUMES.

GÉNÉRALITÉS.

Les mœurs, la langue et l'organisation sociale des tribus sont à peu près les mêmes chez les diverses races A-Khas. Il n'y a pas, sans doute, entre

deux quelconques d'entre elles d'analogie absolue, mais il n'y a pas non plus de différences bien marquées.

Ce sont les Nu-Quày dont les mœurs seront étudiées en détail. Les Nu-Quày sont les plus nombreux. En outre, comme ils sont les plus intelligents des A-Khas, c'est chez eux que les coutumes se sont le plus complètement transmises et le mieux conservées. Enfin, comme ils sont les moins sauvages et les plus proches de Phongsaly, il est plus facile de les faire parler.

Les mœurs et les coutumes ont été transmises chez les A-Khas par simple tradition orale. Tout ce qu'ont édicté les ancêtres doit être observé strictement. Toute désobéissance à la règle entraînera tôt ou tard des malheurs graves.

ÉCRITURE.

Les A-Khas n'ont pas d'écriture. Ils reconnaissent qu'ils ne sauraient, en conséquence, prétendre à de hautes fonctions. Sans ombre d'ambition, ils déclarent que ces fonctions doivent être réservées aux classes lettrées. Ils expliquent leur ignorance de la façon suivante :

« Jadis, le père de l'écriture avait distribué à chaque race des caractères. Tous les peuples les avaient reçus imprimés sur du papier. Seuls, les A-Khas les avaient reçus imprimés sur une peau de buffle.

Les autres peuples, n'ayant que faire du papier, le conservèrent et apprirent ainsi les caractères. Les A-Khas, eux, mangèrent la peau de buffle. (C'est encore un régal chez eux.) Les caractères furent ainsi digérés et se transformèrent en excellente mémoire.

Il en résulte que les A-Khas sont incapables de faire des lettrés. Ils se vantent par contre, et avec une apparence de raison, d'avoir une mémoire particulièrement fidèle.

Il est de fait qu'ils paraissent sous ce rapport supérieurs aux autres races montagnardes. Ils retiennent parfaitement ce qu'ils ont une fois entendu. En particulier, des femmes Nu-Quày, qui s'étaient fait dire une vingtaine de mots français, étaient capables six mois après de les répéter sans les confondre. En outre, leur prononciation du français est remarquablement correcte.

Quoi qu'il en soit, les A-Khas ne possèdent aucune espèce de convention pour correspondre entre eux. Ils sont obligés de s'en remettre à la fidélité de transmission du messager.

ÉTAT SOCIAL.

Les A-Khas sont groupés par *p'u* (villages). A la tête de chaque *p'u* sont placés deux *cho-ma* (le chef de village et son adjoint), qui sont secondés par les *nang-o* (notables), qui sont eux-mêmes au nombre de deux, trois ou quatre, suivant l'importance du village.

Les cho-ma assurent la perception et le versement de l'impôt. Ils n'ont pas souvent à se déplacer et ne quittent leur village, pour le service, qu'en cas de convocation de la part du *sam-p'a* (1). Ce dernier ne saurait d'ailleurs les appeler que pour affaire grave.

Les nang-o sont chargés de la réquisition des vivres demandés par l'Administration. Leur travail se borne généralement à transmettre les ordres donnés à ce sujet par le sam-p'a.

Les impôts sont perçus par famille. Théoriquement, tous les non-infirmes, entre 18 et 60 ans, devraient payer l'impôt, mais comme le nombre des taxés est bien inférieur à celui des adultes, dans la pratique le montant de l'impôt que le village doit verser est réparti entre les familles.

Le cho-ma, comme ses administrés, paie sa part d'impôt. Comme eux, il fait ou rachète les corvées.

Autrefois les cho-ma recevaient de leur administrés, après la récolte annuelle de paddy, une somme de trois tsien (un tsien vaut quinze cents), soit en deniers, soit en nature. Chaque nang-o recevait un tsien et demi. Cet avantage a été à peu près complètement supprimé depuis l'installation de l'administration française.

Les cho-ma sont choisis parmi les habitants les plus aisés du village. Ils sont nommés par le sam-p'a avec le consentement des habitants. Le brevet de nomination leur est délivré par le sam-p'a moyennant un lay qui varie de trois à six ti-ga (un ti-ga vaut 1 $ 50). Ce lay est payé par l'ensemble des habitants du village, le cho-ma excepté. Par contre, ce dernier doit, le jour de sa prise de fonctions, offrir un cochon qui est mangé par tout le village.

Les nang-o sont choisis par les cho-ma. Ils sont pris parmi les plus intelligents, et, de préférence, parmi ceux qui comprennent soit le laotien, soit le hò.

En ce qui concerne la justice, c'est le cho-ma qui tranche toutes les affaires. La punition consiste toujours en une amende.

Il faut qu'une affaire soit réellement bien grave pour qu'elle soit portée devant les am-p'a. Il n'y a pas d'exemple qu'un A-Kha ait fait appel à la justice laotienne, à plus forte raison à la justice française.

Le cho-ma lui-même, s'il commet une faute, peut être puni par ses propres administrés.

Lorsqu'un condamné n'est pas satisfait du jugement qui l'a frappé, ou lorsque, dans un différend entre deux parties, l'une des deux n'accepte pas la chose jugée, le tribunal d'appel est composé des anciens du village. Chacun

(1) Le *sam-p'a* est le grand chef des A-Khas. Son autorité s'exerce surtout sur les Nu-Quây. Il remplit les fonctions de juge suprême et intervient dans la répartition de l'impôt et des corvées. Il est choisi en fait dans la famille la plus influente des Nu-Quây et accepté par les autres groupes. Il n'entretient pas de rapports officiels avec les autorités françaises : celles-ci traitent directement avec les chefs de village, qui à leur tour ont recours au *sam-p'a*.

donne son avis. La délibération est précédée d'un repas offert par l'appelant. Ce repas est servi sur un plateau autour duquel se réunissent les vieillards-juges. De là vient l'expression « consulter au plateau », qui signifie faire appel. En réalité, l'appelant n'a fait que l'avance du repas. Les frais en sont supportés par le perdant.

Quant à l'amende infligée en premier ressort par le cho-ma et confirmée par le conseil des vieux, elle est répartie à raison d'un tiers au cho-ma et de deux tiers à l'ensemble des vieux.

Dans une affaire civile entre deux ou plusieurs personnes, le cho-ma prélève pour lui 1/5 de la somme que la partie perdante doit verser. Le reste va au gagnant.

Voici, à titre d'exemple, un jugement A-Kha.

Le Commandant du Territoire, en tournée, avait traversé le village A-Kha de Cha-Kham-Pa. Près du village, un morceau de savon était tombé d'une caisse. Une jeune A-Kha, nommée Mi-P'u trouva le morceau de savon et le garda. Le chef du village, informé de ce fait grave, prévint la famille de la jeune Mi-P'u que ce qu'elle avait fait constituait un manque sérieux de probité. Si jamais le « Père et Mère du Peuple » venait à en être informé, ce n'était pas seulement la famille, mais tout le village qui aurait à supporter les conséquences d'une pareille faute. La punition ne pouvait être inférieure à cinq piastres. (Nous verrons tout à l'heure, au sujet du mariage, que cinq piastres ne sont pas une petite somme chez les A-Khas.) La famille trouva l'amende exagérée. Elle décida d'aller en appel. Le chef du village fit alors tuer un cochon de 2 $ 30. Le plateau fut servi ; les vieux furent rassemblés, et, après mûre délibération, l'amende infligée fut approuvée. La famille de la jeune Mi-P'u dut ainsi payer, et cette fois sans appel, un total de 7 $ 30. Son mariage, qui avait été fixé à quelques jours de là, en a été retardé jusqu'à maintenant, bien que l'affaire du morceau de savon soit déjà vieille de plus d'un an. A une observation que je lui faisais récemment sur la propreté douteuse de ses vêtements, elle m'a répondu avec assez d'à propos que c'est cette affaire qui l'avait dégoûtée de les laver au savon.

Cette histoire a été rapportée par le nommé Lao-Hoang, qui est le premier notable du village. A son avis, la punition était méritée. Tout d'abord, si le Commandant du Territoire avait connu l'affaire, il aurait sans doute infligé, non pas à la seule famille de Mi-P'u, mais à tout le village, une très forte amende. Ensuite, et surtout, si le fait avait été ébruité, le village de Cha-Kham-Pa aurait passé vis-à-vis de ses congénères pour un village de voleurs. Il était nécessaire de faire un exemple.

RÉGIME DE LA PROPRIÉTÉ.

Comme leurs voisins les P'u-Noi, les A-Khas ne cultivent jamais les rizières irriguées. La surface propre aux cultures est ainsi, pour eux, pratiquement

illimitée. Chacun travaille la terre qui lui semble favorable, et il l'abandonne lorsqu'elle est épuisée ; le village lui-même suit les cultures et se déplace tous les trois ou quatre ans. Personne n'éprouve donc le besoin de posséder en propre un terrain quel qu'il soit.

Il en est de même des maisons. Les A-Khas ne les considèrent jamais comme un héritage. Ils n'y perdent au reste pas grand'chose. Quand une maison doit être construite, c'est tout le village qui y travaille. Elle ne représente qu'une somme de peines négligeable pour ceux qui l'habitent, et ils sont toujours sûrs d'en avoir une autre à peu de frais, qu'ils continuent à occuper le même village ou qu'ils aillent s'installer ailleurs.

Au reste, une maison dont les occupants sont partis, demeure toujours abandonnée. Il est interdit d'y habiter ou même d'en prendre le bois pour le chauffage. On n'a jamais entendu dire qu'une maison sans maître ait été occupée par un étranger. La seule chose possible est de la démolir est d'édifier sur son emplacement une nouvelle case avec du bois venu d'ailleurs.

En effet, toute maison est la propriété de l'Ap'olakay du premier occupant, et personne n'a le droit d'imposer à son propre Ap'olakhay la cohabitation avec celui d'un autre.

Les biens des A-Khas consistent donc en argent, que l'on conserve généralement enfoui sous la terre ou caché dans les bois, en quelque bijoux ou instruments rudimentaires, et enfin en animaux : chevaux (rares), buffles, bœufs, cochons, poulets.

Après la mort du père, tous les biens meubles deviennent la propriété de sa veuve, et elle est libre de les conserver en totalité ou de les partager, en tout ou en partie, entre ses enfants. Si elle se remarie, elle doit faire abandon de tous les biens ainsi acquis, et ils sont répartis entre les enfants mâles, les filles, déjà adultes ou encore en bas âge, n'ayant droit à aucune part.

Le partage est fait également entre tous les enfants. Toutefois si l'héritage comporte un cheval, il revient en toute propriété à l'aîné des fils. Pour le reste, les puînés ont les mêmes droits que l'aîné. Les oncles, qu'ils soient frères du père ou de la mère, ont les mêmes droits que les enfants. Il revient donc très peu de chose à chacun, et il n'est pas rare, paraît-il, de voir un canard partagé entre sept ou huit héritiers.

Lorsqu'une femme A-Kha perd son mari, il faut, pendant tout le temps de son veuvage, que l'aîné ou le dernier-né de ses fils demeure auprès d'elle. Il peut se marier, mais à la condition d'emmener sa femme habiter avec lui chez sa mère. Les cadets, par contre, peuvent aller fonder un ménage ailleurs.

Si la femme vient à se marier, abandonnant ainsi le domicile de la famille, ses enfants peuvent soit la suivre dans sa nouvelle demeure, soit continuer à habiter avec celui des frères demeuré dans l'ancienne case, et qui est soit l'aîné, soit le dernier-né, seuls habilités à détenir l'Ap'olakhay.

HABITATION.

Les A-Khas habitent toujours à flanc de coteau, et à une altitude qui varie de 1000 à 1400 mètres. Leurs cases sont construites, moitié sur pilotis, comme celles des Khas Khmous et des P'u Noi, moitié sur terre battue, comme celles des Hôs.

La maison est couverte d'un toit en paillote qui touche presque le sol du côté amont. La clôture est assurée par une enceinte de bambous écrasés. Deux portes : l'une, celle qui est placée près du pilon à décortiquer, est exclusivement réservée aux gens de la case, l'autre est ouverte à tous. La porte du pilon est toutefois ouverte aux gens du village lorsqu'il y a un mort dans la maison. Par exception, les grands chefs, et en particulier les Européens, sont autorisés à user de cette porte.

L'intérieur de la maison est divisé en deux compartiments par une claie en bambou, qui laisse une solution de continuité de deux mètres environ (fig. 22).

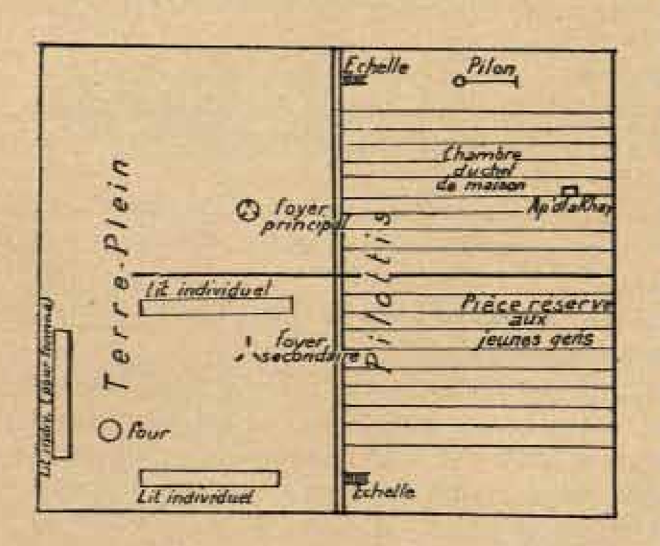


Fig. 22. — Disposition intérieure d'une case A-kha.

Le premier de ces compartiments est réservé au chef de famille, à sa femme et aux enfants quand ils sont encore en bas âge. Tout en couchant dans la même pièce que son mari, la femme a sa natte et sa couverture à part. C'est dans cette pièce que se trouve le foyer utilisé pour la préparation des aliments. Au-dessous du foyer est placée une claie en bambou sur laquelle on dépose les futures semences et les provisions qu'il est nécessaire de faire sécher.

Le deuxième compartiment est réservé aux fils mariés. Les hommes couchent sur la partie placée sur pilotis, les femmes, individuellement, sur des lits de camp en face. Dans ce deuxième compartiment est placé un foyer qui sert aux passagers et aux besoins secondaires de la maison. Dans un angle de la pièce se trouve un bâti carré de terre battue qui supporte une grande marmite de fer en forme de calotte sphérique. C'est là qu'est préparée la nourriture des cochons.

Suivant un renseignement donné par le nommé Hoàng-Lao-Cha, fils du chef de village de Cha-Kham-Pa, les A-Khas auraient jadis habité de grandes cases dans lesquelles se trouvaient plusieurs chambres. Le nombre des pièces fut réduit à deux à la suite de l'histoire suivante :

Un jeune homme d'origine Lư s'était marié avec une jeune fille A-Kha. Tous deux habitaient une petite maisonnette. Un an après leur union, ils eurent un enfant. La maison devenant trop petite pour trois, le gendre vint demander à son beau-père de lui faire cadeau d'une maison plus grande. Le beau-père consentit : « Je veux bien, dit-il, vous offrir une nouvelle case, mais à la condition que la longueur n'en soit pas supérieure à celle d'un saut fait par un chien. » Après trois jours de réflexion, le Lư imagina un moyen d'obtenir, malgré la condition posée, une maison convenable. Après avoir enroulé un gros fil de coton à la queue d'un chien, il conduisit l'animal chez son beau-père A-Kha et le lui présenta, puis il mit le feu au coton. Le chien, affolé, franchit d'un bond la case entière. La case devint ainsi la propriété du Lư et le beau-père, n'ayant plus de ressources suffisantes pour faire construire une nouvelle belle case, dut se contenter d'une petite maison à deux pièces. Depuis, les A-Khas imitèrent son exemple.

Ustensiles. — La maison A-Kha n'est pas encombrée. A peine y voit-on quelques paniers en rotin tressé ou en bambou, de fabrication Lư ou Kha Khmu. On y enferme les vêtements de cérémonie, les verroteries etc.

A l'endroit où couche le chef de la maison, est placé un panier du même modèle, mais de dimensions réduites. Il est infiniment plus précieux que tous les autres : c'est l'Ap'olakhay ou panier aux ancêtres (voir p. 391).

Construction de la maison. — La maison doit être construite un jour propice. Tous les jours de l'année peuvent être choisis, à l'exception du jour où sont morts : le père du maître de la maison, sa mère ou sa femme, si elle est morte après avoir eu des enfants. Par exemple, si le père est mort le jour du Singe, ce jour-là est néfaste.

Tous les matériaux nécessaires doivent être rassemblés à l'avance. Le jour choisi pour l'édification de la case, le futur propriétaire fait appel aux gens du village, qui se présentent à raison d'une personne par case. Il faut généralement deux jours pour que la maison soit terminée. Pendant ces deux jours, le propriétaire doit nourrir les travailleurs.

Pendant la construction de la maison, l'Ap'olakhay doit être enfermé dans un sac en toile et caché sous un abri construit spécialement pour lui à quelques brasses de la maison. On peut aussi le laisser dans la maison d'un parent. Dans ce dernier cas, il est indispensable de tuer un coq et de l'offrir à la famille du parent qui a bien voulu accepter d'héberger l'Ap'olakhay.

Quand la nouvelle maison est sur le point d'être terminée, on y transporte l'Ap'olakhay ? On a eu soin de laisser encore découvert le faîte même de la

case. L'Ap'olakhay, toujours dans son sac, une fois installé dans le coin de la case qui lui est réservé, on peut boucher le faîte. L'Ap'olakhay est alors sorti du sac et déposé à l'endroit où couchera le chef de famille. A partir de ce moment, on ne peut plus le déplacer, ni même le toucher.

Aussitôt après la mise en place de l'Ap'olakhay, un œuf de poule cuit et réduit en miettes est offert au Génie du foyer.

LA VIE ET LA MORT ; LA MALADIE.

Les A-Khas disent que l'homme vivant est formé de deux éléments : un ensemble d'âmes, appelé *sòng-la*, et le corps, *yò gò*.

Le *sòng-la*, chez l'homme comme chez la femme, comprend trois âmes. Cette conception diffère de celle des Hôs, qui comptent sept âmes pour l'homme, neuf chez la femme, ou de celle des P'u-Noi, qui attribuent à l'homme neuf âmes et dix à la femme.

Ces trois âmes des A-Khas doivent toujours habiter le corps. Lorsque l'une d'elles s'absente, l'homme « se gâte », c'est-à-dire qu'il contracte une indisposition. Si deux âmes s'absentent en même temps, la maladie s'aggrave. La mort est provoquée par le départ simultané des trois âmes. Les cérémonies auxquelles se livre le sorcier, pour un malade, consistent donc, comme chez les P'u-Noi, à rappeler les âmes en promenade.

Les A-Khas assurent que le *sòng-la* a la forme de la personne à qui il appartient. Cette forme est aujourd'hui invisible, mais il n'en était pas ainsi jadis. A cette époque il était aussi facile d'apercevoir le *sòng-la* de chacun que nous pouvons de nos jours apercevoir son ombre. Ils racontent à ce sujet l'histoire suivante :

« Il y a de cela bien longtemps, une vieille femme A-Kha, qui avait perdu un enfant, alors qu'il était encore en bas âge, voyait chaque jour le *sòng-la* de son fils revenir auprès d'elle. A chaque apparition, la bonne vieille pleurait, et le *sòng-la* de son enfant en faisait autant. Mais, malgré leur communion dans la peine, ils ne pouvaient approcher l'un de l'autre. Un jour, la mère, fatiguée de souffrir ainsi en vain, dit à l'ombre de son enfant : « Tu es mort et je vis encore. Si tu reviens tous les jours auprès de moi sans pouvoir faire autre chose qu'apporter de la peine à toi comme à moi, il vaut mieux que nous ne nous revoyions plus. Ainsi, pars donc définitivement et ne retourne jamais plus auprès de moi. » En disant ces mots, la vieille, pour renforcer ses paroles, se couvrait la figure avec un van à riz et ajoutait : « Que ce van serve désormais de barrière entre nous deux. » (Le van n'a acquis de ce fait aucun emploi dans aucune des cérémonies rituelles).

Depuis ce moment aucun *sòng-la* n'est plus jamais revenu, mais c'est à la suite de cette légende que les A-Khas lui attribuent la forme du corps lui-même.

Dès qu'un malade a rendu l'âme, son *sông-la* se rend droit au Nê-mi-khang (domaine des morts) pour y demeurer désormais avec ses ancêtres. Après un certain nombre d'années (dont les A-Khas ne peuvent fixer la durée), il peut se réincarner dans le corps d'un homme ou d'un animal. Si son premier propriétaire s'est bien conduit, le *sông-la* revient habiter le corps d'un homme heureux, sinon, il devient locataire d'un animal plus ou moins ignoble.

Un enfant qui naît dans un ménage A-Kha, n'est autre chose qu'un cadeau fait par le Nê. On lui doit donc l'estime et le respect. Il est malséant de manifester du dégoût devant les petites misères auxquelles il est sujet. Il serait par exemple de la dernière inconvenance de cracher ou de se boucher le nez à cause de lui. Il ne faut pas non plus l'insulter ou lui adresser des paroles grossières qui porteraient atteinte à sa dignité. Le moins qui pourrait en résulter, c'est que le Nê le reprenne.

On voit combien cette conception diffère de celle des Annamites.

Cependant, lorsque l'enfant commence à prendre un peu de connaissance, c'est-à-dire vers l'âge de trois ou quatre ans, il est permis, dans un but d'éducation, de l'admonester, et même de le corriger, s'il fait mal.

Une fois que le *sông-la* s'est installé dans le Nê-mi-khang, il n'a plus à entretenir aucun rapport avec les vivants. Toutefois les *sông-la* des ascendants directs de trois générations (père, grand-père, aïeul) continuent à jouir d'un certain pouvoir sur leurs descendants vivants.

Pendant la vie, en effet, le père a droit au respect, à l'obéissance et à la reconnaissance de ses enfants. S'ils agissent mal, il a le droit de les punir et de les corriger. Après sa mort, les enfants doivent conserver la même attitude envers lui.

C'est ainsi que si ses enfants négligent de faire pour lui les cérémonies rituelles, il n'est pas douteux que l'âme du père se fâchera. C'est en faisant du mal qu'elle manifestera sa colère : elle provoquera une mauvaise récolte, elle fera mourir les bestiaux, elle rendra malades les enfants.

Tout ce qu'elle peut faire est dans le domaine du mal. Elle est incapable d'apporter aucun bonheur. Elle est d'ailleurs irresponsable, et quelles que soient les punitions qu'elle inflige aux vivants, elle continue à habiter paisiblement dans sa demeure du Nê-mi-khang.

Quant aux A-Khas, pendant leur vie, ils ne sont guère retenus dans la voie du mal par la crainte de subir, après leur mort, des peines diverses. La seule chose qu'ils redoutent comme la conséquence de leurs mauvaises actions ici-bas, c'est de mourir difficilement et de souffrir *au moment de leur mort*. Ce qui survient après ne les inquiète pas. Par contre, ils sont très impressionnés de voir un malade trépasser avec les membres enflés, avec du sang sortant du nez ou de la bouche, avec la langue pendante, exhalant des plaintes. Ces manifestations de la douleur sont des indices certains de la mauvaise conduite du défunt pendant son existence.

C'est ainsi que seule retiendra un A-Kha d'ôter la vie à son semblable, la crainte d'endurer des tortures *au moment de sa mort*.

C'est avec beaucoup de détachement qu'ils expliquent qu'ils seront plus tard, suivant leurs actes dans cette vie, des hommes heureux ou d'immondes bêtes.

La maladie étant l'œuvre d'un esprit malfaisant (Nê), il n'y a évidemment, quels que soient les symptômes constatés, qu'à appeler le sorcier. C'est d'autant plus naturel que la visite du sorcier est gratuite.

L'examen du malade permet parfois au sorcier de préciser à coup sûr qu'il s'agit de tel ou tel Nê. Quelquefois cependant le sorcier hésite. Il se fait alors apporter des grains de riz dans un bol, puis, devant le malade, il invoque son propre Nê :

« Les gens me trompent. Toi, tu es mon supérieur, tu es mon maître, tu me dis toujours la vérité ; dis-moi donc si c'est bien le Nê un tel (ici le sorcier dit le nom du Nê qu'il soupçonne) qui a introduit le mal au malade. Si c'est lui, prouve-le moi au moyen de ce riz que je consulte. »

Après avoir murmuré cette prière, le sorcier prend avec la main droite une pincée de riz qu'il répand dans sa main gauche, et il examine si le nombre des grains est pair ou impair. Il recommence trois fois l'opération. Si à chaque fois le nombre des grains s'est trouvé pair, le Nê soupçonné est bien le coupable. Si, dans une seule des trois expériences le nombre des grains s'est trouvé impair, le sorcier a fait fausse route. Il recommence alors patiemment l'opération jusqu'à ce qu'il ait désigné un Nê dénoncé par trois examens pairs des grains de riz. Pendant ce temps, le malade se débrouille comme il peut.

Mais le sorcier est enfin en possession du nom du Nê malfaisant. Il n'y a plus qu'à savoir ce que le Nê désire manger. Le sorcier l'interroge en prenant du riz et en se livrant de nouveau à l'opération décrite plus haut. Cependant l'expérience n'est faite qu'une fois. Si le nombre des grains de riz est pair, c'est que le Nê accepte le mets qui est proposé. Si l'examen des grains est impair, on offre autre chose.

Il ne faudrait pas croire qu'une fois que le Nê a déclaré sa préférence, il est servi de suite. Il n'y a jusqu'à présent qu'une promesse sous condition. Il faut tout d'abord que le Nê guérisse le malade. Ensuite seulement il aura le droit de manger. Mais comme les A-Khas sont loyaux en affaires, le malade, dès qu'il se sent suffisamment rétabli, se procure, s'il ne l'a pas, l'animal qu'il doit offrir au Nê, puis il fait appeler le sorcier. Ce dernier arrive, muni du couteau qui doit servir au sacrifice.

S'il s'agit d'un Nê de la forêt, il faut que la cérémonie ait lieu dans les bois ; pour un Nê de l'arbre, la cérémonie est faite au pied d'un arbre ; dans la case, pour le Nê de la maison.

Le sacrifice est nécessairement accompagné de l'offrande d'un bol de riz cru, d'un bol d'alcool, d'un bol de riz gluant cuit et d'un œuf. Le tout est posé

à terre et le sorcier commence sa prière (la présence du malade n'est pas indispensable) :

« Ô Nè X. ! Je parle du nommé Y. que tu as voulu emmener avec toi et que tu n'as libéré qu'en échange d'un cochon (par exemple). Voici le cochon, emporte-le et rends-moi l'homme. Ne reviens plus le tourmenter à l'avenir ; laisse-le vivre tranquillement avec ses parents et ses voisins. »

La cérémonie finie, le sorcier garde une cuisse à laquelle adhère la queue de l'animal sacrifié, ainsi que la poitrine. Il doit aussi obligatoirement emporter le riz non cuit. Ceci est impératif. Si le sorcier avait oublié ce riz, la famille du malade devrait le lui apporter aussitôt. Quant à ce qui reste de l'animal, il appartient aux gens de la maison du malade. Si l'animal sacrifié est assez gros, on peut inviter le village à en profiter.

Dans le sacrifice figure quelquefois une somme d'argent exigée par le Nè. Cette somme varie entre un et cinq tsien (15 à 75 cents) suivant les Nè. L'argent est obligatoirement accompagné d'étoffe : une brasse ou une brasse et demie d'étoffe blanche. Argent et étoffe demeurent la propriété du sorcier, qui, la viande exceptée, ne reçoit pas d'autre rétribution.

Le sacrifice au Nè doit avoir lieu pour toute guérison complète ou non. Mais il paraît qu'il arrive trop souvent, dit le sorcier, que le malade, une fois guéri, oublie la promesse faite.

L'AP'OLAKHAY.

Les A-Khas adorent l'esprit des ancêtres dans un petit panier soigneusement tressé spécialement à cet effet. Ce panier (fig. 23), de forme ordinaire et de dimensions très restreintes (15 centimètres de long, 10 de large, 25 de hauteur) contient :

1° deux bols spéciaux, en terre cuite ;

2° un panier de la grandeur d'un de ces bols, en bambou et sans couvercle ;

3° un carré d'étoffe noire ou bleue ;

4° neuf cauries si c'est le père qui est mort, dix-huit si le père et la mère sont morts.

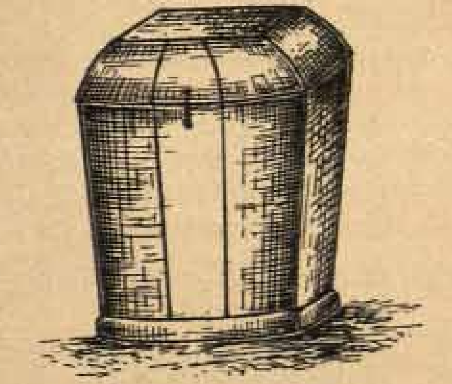


Fig. 23. — L'Ap'olakhay

Chez les Ô Ma, les bols sont au nombre de cinq, enveloppés dans un sac en toile. Chez les P'u Ly, il y a, en plus des cinq bols, un tube de bambou dans lequel on dépose trois épis de riz réservés au moment de la récolte.

L'Ap'olakhay est toujours placé contre la paroi de la case à la tête de la couchette du chef de famille. Les objets qui y sont enfermés ne peuvent en être retirés que les jours de fêtes régulières. Ils doivent y être à nouveau rangés soigneusement dès la fin de la fête. Ils ne peuvent être manipulés que par le chef de famille, sa femme ou ses enfants mâles.

Les A-Khas disent, et ils sont très affirmatifs, que les Nè locataires de l'Ap'olakhay sont bien les esprits de leurs ancêtres, d'ailleu s limités à trois générations : père, grand-père, aïeul, les Nè des parents plus anciens, devenus inoffensifs, ayant définitivement déserté l'Ap'olakhay. Ces Nè sont capables de représailles redoutables s'ils ne reçoivent pas aux époques rituelles les honneurs qui leurs sont dûs.

Peuvent seulement habiter l'Ap'olakhay les Nè des pères et mères de famille. Les hommes ou femmes, mariés ou non, qui sont décédés sans avoir eu d'enfants, ne peuvent y être admis.

Les enfants « gagnés » en dehors du mariage légitime donnent à leurs auteurs et en particulier au père, même s'il n'est pas marié par ailleurs, le droit d'entrer en cas de mort dans l'Ap'olakhay de leurs familles respectives.

Au reste, disent les A-Khas, les Nè des ancêtres n'habitent pas en permanence l'Ap'olakhay et ils ne sauraient le faire puisque leur place normale est dans le Nè-mi-khang. Ils n'y viennent qu'à l'occasion des fêtes rituelles et, la cérémonie terminée, ils s'en retournent aussitôt sans incident à leur domicile habituel si on les a invités à manger et si on leur a rendu, suivant la règle, les honneurs qui leur sont dûs.

LE LAYEP'ƠTHU.

C'est un panier de la même forme que l'Ap'olakhay, mais trois fois plus grand.

C'est dans le Layep'ơthu que le sorcier adore son Nè protecteur. C'est là qu'il enferme les vêtements ou autres objets lui appartenant en propre.

Quand le sorcier tombe malade, c'est toujours à son Layep'ơthu qu'il demande secours. Ce n'est pas en effet le Nè de son Layep'ơthu qui le rend malade, mais les Nè étrangers.

Dans la cérémonie offerte par le sorcier à son Nè figurent :

un coq vivant :
une tasse d'alcool ;
une tasse de thé ;
une bouchée de riz gluant cuit ;
un œuf dur.

Le tout est servi sur un plateau placé devant le Layep'ơthu.

Debout devant son autel, le sorcier tient dans ses deux mains le coq vivant, fait trois saluts, et, tout en plumant le coq, fait la prière suivante :

« Toi, tu es mon père ; toi, tu es ma mère ; tu es haut placé ; moi, je suis en bas. Etant haut placé, tu connais tout. On me fait du mal, mais ce n'est pas toi qui le fais. On me frappe, mais ce n'est pas toi qui me frappes. On m'injurie, mais toi tu ne m'injuries pas. Tu vois, je suis malade. Soulage-moi vite, guéris-moi vite. Si tu ne me guéris pas et que je meure, personne ne te donnera à manger, personne ne t'abritera. Tu seras obligé d'habiter misérablement dans les forêts sombres. Tu endureras la chaleur, la pluie. Personne ne s'occupera de toi. Tu mourras de faim et de soif. »

La prière faite, le sorcier salue en inclinant la tête, mains croisées. Puis il tue le coq, le fait cuire, le coupe en petits morceaux qu'il met dans un bol et offre le bol au Nê en disant :

« Tout-à-l'heure, je t'offrais le coq avec ses plumes, mais maintenant il est cuit, uses-en et guéris-moi vite. »

Après cela, le sorcier mange tout ce qu'il avait offert à son Nê.

MARIAGE

Les jeunes A-Khas, plus pratiques que les Occidentaux, recherchent dans leur futur conjoint plutôt les qualités que la beauté physique. Les hommes choisissent les jeunes filles travailleuses et sachant tisser. Les filles recherchent les garçons robustes, durs au travail, et ne fumant pas l'opium.

Les parents, contrairement à ce qui se passe chez d'autres races, interviennent peu. Les jeunes gens se font des avances en chantant, tout en travaillant la terre dans les rays, ou encore tandis qu'ils vont chercher du bois dans la forêt. Le jeune homme chante. Si la jeune fille lui répond en continuant la chanson, le jeune homme a des chances d'être agréé. Si le jeune homme ne plaît pas, la jeune fille lui répond..... en changeant d'air.

Voici quelques exemples de ces chansons :

Quand on ne s'aime pas :

1° Chì pù sô à ma gă ò mố kha pà p'ú mà chû.
« Bonne chèvre ne mange pas ces sales herbes qui poussent sur les bas côtés de la route. »

2° Pò chà nha-o tsia hió
Sàm mắng tsả o po chà miou ô p'à sí lă pu ố chà gă úng à nu.
« Le pic-vert, quand il ne trouve plus d'insectes sur les grands arbres, se résigne à chercher les termites dans la terre. »

Quand on s'aime :

1° Mố chẻ nhé gả tế góng gı tchá chă cha ò-ẻ làng
Mả cha mả tsý há nề bổ lò tán chả sùng khủ
Mả cha mả go.
« Quand on s'aime et qu'on veut se marier, on ne doit rien craindre ; s'il n'y a pas d'ustensiles de cuisine, on prend des tuyaux de bambou ; s'il n'y a pas de trépied, on assemble en triangle trois cailloux. »

2° Yố pò ta ma cà ả sống lă yả khả pả chó gả ó sồng khô.
« Aux parents morts on pense pendant trois mois ; nous deux, nous nous aimons, nous penserons à nous pendant trois ans encore. »

Ceux qui ne savent pas chanter s'arrangent pour causer dans la brousse, ou bien encore dans la case de la jeune fille. Dans ce dernier cas, le jeune homme attend que les parents soient couchés. Ces derniers estiment qu'il n'y a aucun mal à cela. Il ne faut pas s'en étonner après tout : chez les Lµs, beaucoup plus évolués, la coutume est la même.

Lorsque les deux jeunes gens s'agréent mutuellement pour époux, le jeune homme offre à la jeune fille une bague en argent ou en cuivre. La jeune fille remet en échange quelques-uns des fils de couleur qu'elle porte sur sa coiffure. Il y a dans ce geste commencement de promesse d'union.

Il y a deux sortes de mariages chez les A-Khas : le mariage ordinaire et le mariage par rapt. Il faut ajouter que les A-Khas se marient toujours dans leur propre tribu. Seuls, les Ô Ma et les Muc Chi peuvent se marier entre eux.

Le mariage ordinaire est accompagné des formalités suivantes.

L'entremetteur de la famille du fiancé (qui ne doit pas être un parent) est envoyé comme messager chez la fiancée. Il emploie, pour vanter les qualités du fiancé, des « paroles fleuries ». Les parents de la jeune fille au contraire déprécient leur progéniture : « Notre fille est bien laide . . . Elle est trop jeune de caractère.... Elle est ignorante. . . . Elle tisse bien mal. . . . Nous sommes inquiets à cause de sa naïveté... » Il est bien entendu que ces paroles ne tirent pas à conséquence.

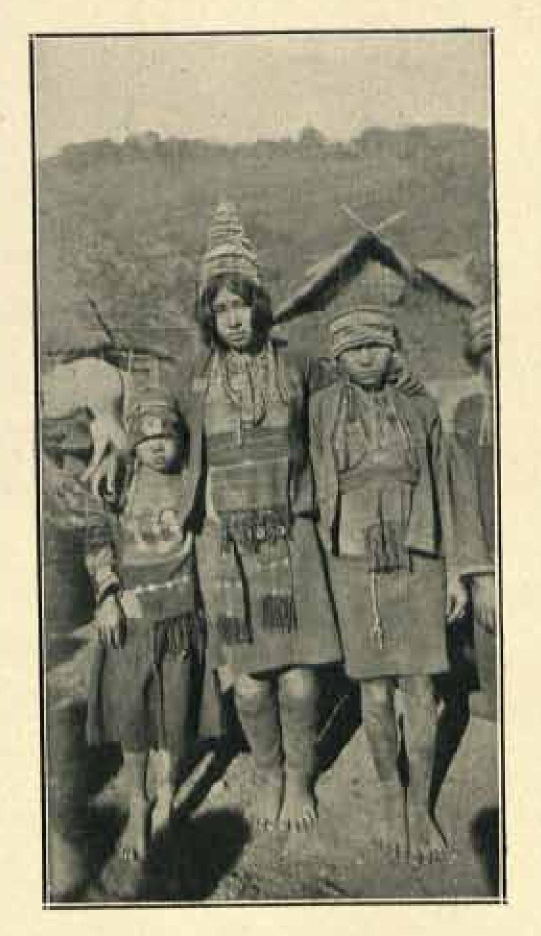
Lorsque les parents de la jeune fille sont consentants, le messager retourne sans retard chez les parents du jeune homme, qui arrivent à leur tour en portant une jarre d'alcool. Ils peuvent aussi se munir d'un poulet, mais le poulet n'est pas obligatoire. Ils demandent aux parents de la jeune fille de fixer la date du mariage.

Dans la plupart des tribus, une visite suffit. Chez les Ơ Pa, les parents du jeune homme doivent faire trois visites à trois dates différentes, avant que la date soit fixée. Ils doivent à chaque visite être munis d'une jarre d'alcool. Cette cérémonie des trois visites existe aussi chez les Khas Phai-P'u Noi.

La veille du jour ainsi fixé pour le mariage, le frère du fiancé et, à défaut du frère, un membre de sa famille vient une dernière fois chez la fiancée. Il y



Muc Chi de La Sa Muc Chi



Femme O' Pa et jeune fille du village de Phia Lông.



Ô Ma de Ô Ma Sang Quan.

passe la nuit. Cette visite a pour but se s'assurer que la famille de la fiancée ne rétracte pas sa parole au dernier moment. On lui indique, en lui offrant un poulet, que tout va bien.

Il arrive en effet quelquefois que, même à ce moment, la famille de la fiancée rompe le mariage ou qu'elle le fasse reporter à une date ultérieure.

Le lendemain de cette visite, la famille du fiancé tue un cochon et les gens du village sont conviés à la fête. On mange, on boit, on s'amuse.

Le jour suivant, on tue un deuxième cochon. On fait la fête comme la veille. Puis quelques parents de la fiancée, à l'exception de son père et de sa mère, vêtus de leurs plus beaux vêtements, accompagnent la jeune fille chez son futur mari.

Au moment où elle sort de chez elle, ses frères, ses sœurs, ses amis salissent copieusement ses vêtements avec du charbon pilé imprégné de graisse et d'alcool. Plus elle est aimée, plus elle est salie.

Chez les Ô Ma, en plus du charbon, on jette sur la fiancée des bouses de buffle et de bœuf, du crottin de cheval.

Bien entendu, pour cette visite, la fiancée a mis ses vêtements les plus usagés. Elle s'habille plus proprement dès qu'elle est arrivée chez son futur.

Lorsque la jeune fille arrive devant la porte, sa future belle-mère et, à défaut de celle-ci, sa future belle-sœur (s'il n'y a ni l'une ni l'autre, on choisit dans la famille du fiancé une femme ayant beaucoup d'enfants) barre la route à la fiancée, puis saisit le bas de son vêtement, dont elle fait tomber la terre et les herbes qui pourraient y adhérer. Par cela, plus tard, la terre que travaillera la future épouse ne se couvrira pas de mauvaises herbes.

La fiancée entre dans la maison. La même personne prend alors un œuf dur dont elle a eu soin de se munir, et le coupe en deux parts égales. Elle en prend une dans chaque main, croise sur sa poitrine ses deux avant-bras et offre la moitié d'œuf qui est dans sa main gauche à la mariée, la moitié qui est dans sa main droite au futur mari. Les deux jeunes mariés mangent chacun leur moitié d'œuf.

Puis un beau coq, ou de préférence un chapon, est tué et servi sur un plateau. Les anciens, hommes et femmes du village, sont invités à venir le manger. Tout en mangeant, ces ancêtres chantent des chansons de circonstance en l'honneur des nouveaux mariés :

« Vous êtes un couple bien assorti.
« Vos parents ont fait un bon choix.
« Aimez-vous bien.
« Vivez ensemble jusqu'à la mort.
« Que l'un ne quitte pas l'autre,
« Sans que vous ayez eu au préalable un ou deux enfants.
« Que la terre travaillée par vous deux
« Vous rapporte beaucoup, beaucoup.

« Les filles dans une maison ne comptent pas :
« Elles sont les futures femmes des autres.
« Mais vous, vous êtes la vraie femme de la maison.
« Vous aurez une lourde charge à porter. »

La chanson finie, les chanteurs énumèrent les cadeaux que la famille du mari offre à la nouvelle épousée. On tue ensuite un cochon et les gens du village viennent s'amuser comme ils l'avaient fait chez la fiancée.

La fête terminée, le nouveau mari se rend chez les parents de sa femme. Il apporte un morceau de viande, un peu de riz, une bouteille d'alcool, le tout enveloppé dans des feuilles d'arbres. En tendant ces offrandes à ses beaux-parents, le fiancé dit : « Za-Mô » (Beaux-parents). Ceux-ci lui répondent : « Aza » (Gendre). Pendant ce temps, la mariée pleure et se lamente :

« Père, mère, je vous quitte.
« Frères, sœurs, je vous quitte.
« Belle maison, je te quitte.
« Je regrette bien de vous quitter.
« Mais je ne peux pas aller contre la nature qui l'a voulu ainsi.
« Je m'en vais, mais mon cœur reste.
« Vivez tranquilles et ne vous attristez pas de mon départ Plus tard, quand vous mourrez, mon mari et moi nous reviendrons vous rendre les derniers devoirs. »

Il n'est pas démontré que ces regrets soient absolument sincères. Les femmes et jeunes filles A-Khas doivent, suivant les règles de la civilité, témoigner parfois d'une affliction qu'elles n'éprouvent pas. La jeune Mi-P'u me demandait un jour, dans le peu de laotien qu'elle connaissait : « Pourquoi n'emmenez-vous jamais Chang Yong dans vos tournées ? » — « Qui est Chang Yong ? » — « C'est la femme de..... Elle m'a dit de vous demander à venir. » Puis, comme je n'avais pas l'air plus fixé : « Vous savez bien, c'est une des deux qui avaient déjà été désignées et que vous avez renvoyées alors qu'elles étaient déjà arrivées jusqu'à votre bivouac dans les rays. » — « Celles qui pleuraient si fort ? Bien sûr, je les ai renvoyées puisqu'elles n'étaient pas contentes de venir, alors que beaucoup sont volontaires. » — Elles aussi étaient volontaires ; seulement, comme elles étaient mariées, il fallait bien qu'elles pleurent pour que leurs maris soient contents. Sans cela tout le village aurait dit qu'elles étaient heureuses de quitter leurs maris. Mais il faudra emmener Chang Yong la prochaine fois, puisqu'elle m'a dit de vous le demander. »

Après l'entrevue, le jeune homme rentre avec sa femme chez ses parents.

Le jour suivant, un cochon, gras et de belle taille, est préparé. Les meilleures parties, le foie, le cœur, les entrailles doivent être servies soigneusement sur un plateau spécial. Puis le gendre se rend seul chez ses beaux-parents et les invite à ce copieux festin spécialement préparé à leur intention.

Le mariage normal, tel qu'il vient d'être décrit, existe surtout chez les Muc Chi, les P'u Sang et les Ơ Pa, où le mariage par rapt n'existe pas. Chez les autres tribus, et en particulier chez les Nu-Quây, le mariage par rapt est au contraire la règle à peu près générale.

Frais du mariage. — Le jour où les parents du jeune homme sont venus faire la demande, ce sont ceux de la jeune fille qui paient les frais du repas. C'est le contraire, comme il est normal, lorsque la visite est rendue.

Chez les Nu-Quây, le mari n'est pas tenu de payer sa femme ou de lui offrir quoi que ce soit à l'occasion du mariage. S'ils sont riches, les parents de la jeune fille peuvent lui faire quelques cadeaux. Ils offrent dans ce cas :

Le père
- une paire de *na-pô* (pendants d'oreilles),
- des *chu-si* (verroteries multicolores).

La mère
- un *u-tsang* (turban),
- un *u-k'ang* (cadre de turban),
- un *la-cho* (pantalon).

Le frère
- une *o-to* (pipe),
- un *ta-tu* (bracelet),
- une *cho-chang* (ceinture).

La belle-sœur
- des *a-cu-cu-k'o* (demi-sphères d'argent creux que l'on place sur le bonnet),
- un ou deux *khư-pang* (bracelet de pied),
- des *p'ia-k'o* (plaque d'argent rectangulaire ornement d'habit),
- un *pay-k'ang* (habit).

Toutefois, chez les Ơ Pa, le mari achète sa femme et il la paie très cher. Une jeune fille de première qualité se paie : un cochon, une poule, 50 à 120 jarres d'alcool et cent taëls d'argent. Une jeune fille de valeur moyenne vaut les mêmes objets, mais seulement 25 à 50 taëls.

La dot revient à la famille de la fiancée.

Mariage par rapt. — Ce mariage est courant chez les A-Khas, à l'exception toutefois des Ơ Pa, des Muc Chi et des P'u Sang. Il tend, paraît-il, à devenir la règle. Il donne lieu la plupart du temps à des expéditions dont les acteurs parlent avec joie. C'est un bon tour que l'on joue à la famille de la jeune fille.

Il y a rapt lorsque la jeune fille ne plaît pas aux parents du jeune homme ou lorsque le jeune homme ne plaît pas à ceux de la jeune fille. Le rapt a donc pour but de mettre les parents en présence du fait accompli.

Le plus souvent, il y a consentement de la part de la volée, qui se fait complice des voleurs. Parfois cependant elle n'accepte pas son prétendant. Il est de bonne guerre, dans ce cas, qu'une fois emmenée elle cherche à s'en retourner chez ses parents.

Le vol a lieu soit aux rays — ainsi que c'est le cas général chez les Méos. — soit dans la maison, de jour ou de nuit.

Les villages A-Khas sont parfois éloignés de plusieurs jours de marche les uns des autres. Il faut donc le plus souvent que l'amoureux organise une véritable expédition. Il se fait aider par les autres jeunes gens du village. Les candidats ne manquent pas, d'abord parce que le jeu est toujours très amusant, ensuite parce que c'est là un service que l'on doit se rendre les uns aux autres.

Il arrive même parfois qu'un deuxième prétendant, mis au courant des projets du premier, organise de son côté une expédition. Il y a alors lutte de vitesse. Le parti qui l'a emporté garde la jeune fille, et, à moins qu'elle ne tente de se sauver d'elle-même, il n'y a plus à revenir là-dessus.

Au moment où elle est volée, la jeune fille crie, insulte, mord, frappe les gens qui l'enlèvent. Sa famille pousse les mêmes clameurs et prend une part active à la bataille. Les ravisseurs n'en ont cure.

La famille est parfois sincère, souvent même. Par contre, il paraît que, le plus souvent, chez la jeune fille ces démonstrations sont du simple « chiqué ». Elle ne peut en effet, disent les A-Khas, qu'être contente d'aller s'établir comme maîtresse ailleurs.

Je n'ai pas encore assisté à un rapt de femme chez les A-Khas. J'en ai vu un par contre chez les Méos. Il s'agissait d'une des filles, nommée P'u-Ly, du Grand Chef Blé-Giao, le cai-tong des Méos blancs du Tran-Ninh. La jeune P'u-Ly, étant aux rays, avait été enlevée par le fils d'un Méo influent nommé Cha-Tông. La scène eut lieu fin août 1920. P'u-Ly avait été emmenée dans le village de Cha-Tông. Le Cai-Tổng Blé-Giao était alors à Xieng-Khouang, éloigné de cinq étapes. La femme principale (non la première) du Cai-Tổng me demandait d'intervenir pour que P'u-Ly fût rendue, car, disait-elle, le Cai-Tổng la tuerait lorsqu'à son retour il apprendrait qu'elle avait laissé voler P'u-Ly. Comme je connaissais le Cai-Tổng Blé-Giao depuis huit ans déjà, que j'avais passé plusieurs mois dans a région, et que nous étions grands amis, je consentis à me rendre au village de Cha-Tông.

On me montra tout d'abord, à deux kilomètres, l'endroit où P'u-Ly avait été volée. Il était marqué par une piste d'une centaine de mètres au moins représentée par de la paillotte écrasée et aplatie, comme si un gros objet avait été traîné. P'u-Ly s'était bien défendue.

A l'arrivée au village de Cha-Tông, j'aperçus une partie de la famille du Cai-Tổng accourue pour la défense et qui formait un groupe compact d'où partaient des invectives à l'adresse des voleurs. La famille de Cha-Tông conservait la plus parfaite dignité. Quant à P'u-Ly, elle était montée sur un cheval que le prétendant tenait par la bride et, veste arrachée, poitrine à l'air, cheveux dénoués, elle invectivait son amoureux, l'objurgant, paraît-il, d'avoir à la laisser partir. Puis, comme ce dernier ne voulait rien entendre, elle se fit remettre un pieu arraché à la palissade et se mit à rosser copieusement son

amoureux. Bien entendu, la scène avait attiré tout ce qui avait pu accourir de Méos. Chacun regardait le spectacle d'un œil froid, plutôt amusé.

Je crus alors que je devais intervenir pour faire cesser cette scène pénible. D'un côté la jeune fille déchaînée, avec ses vêtements en lambeaux. De l'autre le jeune homme, très correct sans doute, mais copieusement rossé. Le chef de village de Nong-Khieu, ami intime du Cai-Tổng, à qui il avait quelque peu sauvé la vie dix mois plus tôt, à l'occasion de la révolte des Méos de Keng-Khoai, me regarda d'un air aussi narquois que le permettait son respect et me dit d'un ton paisible, en laotien : « Ça ne fait rien. P'u-Ly est très contente de devenir la femme du fils de Cha-Tong. » Je fus suffoqué et ne pus croire à un témoignage que démentaient si ouvertement les faits. Je jugeai que l'ami du Cai-Tổng s'était vendu à Cha-Tong et j'intervins alors directement auprès de ce dernier pour que P'u-Ly fût rendue à sa famille éplorée. Par égard pour moi et parce que Blé Giao, qu'il craignait beaucoup, était absent, Cha-Tong y consentit.

P'u-Ly rentra chez elle. J'appris trois mois après, par une lettre du Cai-Tổng lui-même, qu'elle était mariée, pour de bon cette fois, avec son amoureux. Conscient de la gaffe commise, je me suis depuis lors juré de ne plus jamais essayer de régler une affaire de femme volée. . . . dans le Haut-Laos.

Revenons aux A-Khas.

Aussitôt après le vol, un entremetteur muni d'une bouteille d'alcool est envoyé par l'auteur du délit auprès des parents de la jeune fille. La mission n'est pas toujours, on va le voir, de tout repos.

Parfois, l'entremetteur est bien reçu. On accepte les excuses qu'envoie par son intermédiaire le jeune homme, sur la nécessité où il s'est trouvé d'agir ainsi : « Ce n'est pas vous qui avez volé notre enfant. Nous n'avons rien à vous reprocher. Puisque notre enfant a été volée, c'est que la destinée l'a voulu ainsi. Il n'y a rien à faire. » Comme on le voit, les A-Khas sont volontiers déterministes.

D'autres fois, les choses se passent moins bien. C'est l'entremetteur qui.... encaisse : « De quoi vous mêlez-vous ? Nous ne voulons pas vous voir. Fichez-nous le camp..... » L'entremetteur en est pour les « paroles fleuries » qu'il essaie malgré tout de placer.

Il ne manque pas de persévérance, au reste. Il reviendra le lendemain, le surlendemain, aussi longtemps qu'il le faudra. Il n'y a pas en effet d'exemple que l'entremetteur n'ait fini par s'entendre avec les parents de la fille.

L'entente obtenue, on passe aux questions pratiques. L'entremetteur débat avec eux le prix de la rançon du vol.

Les parents, cette fois, ne déprécient pas leur progéniture. Ils réclament le prix fort, cinquante, soixante taëls. Le marchandage dure longtemps. Enfin l'entremetteur finit par obtenir une transaction pour moitié environ de la somme qui lui avait tout d'abord été réclamée.

Ceci réglé, le fiancé, qui jusqu'à ce moment s'était tenu caché dans la brousse, s'en retourne chez lui avec sa conquête. Dès son arrivée il fait tuer un cochon qu'il offre aux gens du village et en particulier à ceux qui l'ont assisté dans son expédition.

Il ne donne cependant pas tout le cochon. Il doit réserver la tête et un jambon comprenant la queue. Il les prend, puis se rend, accompagné de sa fiancée, chez ses beaux-parents malgré eux et leur offre son présent. En leur présentant, debout ou accroupi, les victuailles, il fait trois saluts et s'excuse d'avoir volé la fille. Les parents refusent les excuses.

La jeune homme demande pardon pour la deuxième fois ; cette fois encore, on ne veut rien entendre. Il demande pardon pour la troisième fois : alors seulement les parents de la jeune fille consentent à se laisser fléchir.

Pendant ce temps, la jeune fille pleure. Cependant il arrive que les beaux-parents offrent de l'alcool au jeune homme. Dans ce cas, la jeune fille n'est pas tenue de pleurer.

En plus des morceaux de cochon déjà apportés, le futur mari est tenu d'offrir à ses beaux-parents deux piastres, du riz et de l'alcool. Ces derniers se chargent par contre de faire les invitations dans le village.

A titre d'exemple, voici le récit du vol de la jeune Gú-Yó du village de Pày-Chô. Ce vol eut lieu il y a un an.

Les deux villages Nu-Quây de Cha-Kham-Pa et de Pày-Chô sont distants de deux jours de marche.

Le jeune Lau-Lu de Cha-Kham-Pa allait souvent rendre visite à son oncle qui habitait Pày-Chô. Au cours de ces visites, il eut l'occasion de rencontrer une jeune fille nommée Gú-Yó. Les deux jeunes gens causèrent et convinrent qu'ils feraient à eux deux un couple assorti.

Lau-Lu la fit alors demander en mariage. Les parents refusèrent en donnant comme raison qu'elle était seule à la maison en âge de travailler la terre et qu'elle ne pourrait par suite se marier que lorsque son jeune frère serait en âge de la remplacer (1).

Lau-Lu renouvela sa demande deux fois en un mois et demi. Il n'eut pas plus de succès. Il ne lui restait plus qu'à voler la fille. L'expédition fut organisée sans retard.

Lau-Lu partit pour Pày-Chô, accompagné de huit gaillards décidés. Le soleil se couchait lorsqu'ils arrivèrent dans les environs du village. Ils se cachèrent alors dans la brousse.

Le seul Wang-Si, choisi pour son intelligence et son habileté dans l'art de la parole, fut envoyé aux renseignements. Personne du village ne les avait encore aperçus.

---

(1) Il faut noter à ce sujet qu'une jeune fille A-Kha ne peut se marier que lorsque ses frères plus âgés qu'elle ont déjà pris femme et qu'ils n'ont plus besoin par suite de services à la maison.

Wang-Si vint demander l'hospitalité aux parents de Gû-Yô. Ces derniers, sans méfiance, le reçurent très bien, comme il est de règle chez les A-Khas, même vis-à-vis des étrangers.

Lorsque la nuit fut tombée, les sept compagnons gagnèrent la case de l'oncle de Lau-Lu, séparée de celle de Gû-Yô par trois cases seulement. La chose n'alla pas sans que les aboiements des chiens n'aient alerté le village.

Le père de Gû-Yô eut vite fait de comprendre ce dont il était menacé. Il interpella Wang-Si :

— Pourquoi êtes-vous venus ici ? Dites-moi la vérité.

— Nous sommes venus seulement pour vous rendre visite.

— Ce n'est pas vrai ! Je sais bien ce que vous venez faire.

— Que venons-nous faire ? Dites-le moi.

— Je le sais, je le sais maintenant.

— Qu'est-ce que vous savez ? Dites-le moi.

— Vous êtes venus voler, sans doute.

— C'est vous qui le dites ! Moi, je n'en sais rien.

A ce moment, feignant d'être pris d'un besoin urgent, Wang-Si sortit et courut dire à ses amis de se poster autour de la case et d'attendre ses ordres.

Mais le vieux, qui n'avait maintenant plus de doute, devint furieux. Il hurlait qu'il tuerait tous ceux qui auraient l'audace de venir enlever sa fille. Cette dernière eut aussi son compte : « Brute ! Tu veux déjà te marier alors que je ne le veux pas encore ! »

Après quoi il s'arma d'un énorme bâton et se mit, tout en maugréant, à faire les cent pas dans la maison.

Bien entendu, Gû-Yô avait reçu l'ordre de ne sortir de la maison sous aucun prétexte.

Quant à Wang-Si, après avoir, en bon général, donné ses ordres et réparti les missions, il pénétra à nouveau courageusement dans la case. Le père, toujours armé de son bâton, continuait à faire les cent pas. Il s'assit enfin près de sa fumerie.

Wang-Si comptait pouvoir venir l'y rejoindre, mais le vieux lui enjoignit de demeurer dans l'autre pièce, celle qui est réservée aux étrangers. Wang-Si obéit docilement et s'installa sur le lit de camp des passagers. La mère vint rejoindre son mari près de la fumerie et Gû-Yô reçut l'ordre de venir coucher entre ses parents. Il était impossible de la mieux garder.

Pendant ce temps, tant à l'extérieur de la maison que du côté de Wang-Si, on veillait, mais l'occasion propice ne venait toujours pas.

Enfin, vers minuit, le vieux fut dans l'obligation de sortir. Wang-Si courut après lui et le maintint solidement par les deux bras. Il appelait en même temps de toutes ses forces ses camarades : « Gû-Yô est couchée à côté de sa mère, emportez-la vite ! »

Malgré son âge, le vieux se débarrassa de Wang-Si qui reçut, de son aveu même, deux formidables coups de poing, puis, sans perdre une seconde, il courut vers sa fumerie et se mit à taper à coups de bâton autour de lui. Sa femme et sa fille même, de leur côté, tapaient et mordaient.

Bien que criblés de coups, les ravisseurs réussirent à emporter leur proie. Gú-Yó et sa mère, ayant eu vite épuisé le stock assez pauvre des injures A-Kha, usaient sans compter du vocabulaire chinois infiniment plus riche. Mais c'était, comme disent les A-Khas et les Annamites, « verser l'eau sur la tête de canards ».

Le vieux, ayant vainement poursuivi les voleurs, rentra chez lui en proie à une fureur redoublée.

Pour Gú-Yó elle avait été mise à l'abri chez l'oncle de Lau-Lu.

Le lendemain, Wang-Si, faisant montre d'un cran véritable, vint demander pardon, mais il fut réduit, privé cette fois de renfort, à prendre la fuite en toute hâte. Il reprit son attaque le jour suivant, et dut encore cette fois regagner sans tarder la parallèle de départ, en l'espèce la maison de Lau-Lu. Le vieux, tout en le menaçant de son pieu, le couvrait d'imprécations :

« Va-t-en ! Je ne veux plus te voir, toi et tes compagnons de Cha-Kham-Pa. Vous êtes tous des pirates. En tous cas, ma fille ne quittera pas le village. »

Les troisième et quatrième jours, Wang-Si revint sans plus de succès.

Le cinquième jour, il prit en renfort Lu-Sang, deuxième beau parleur. Cette fois encore, il n'y eut rien à faire.

Les sixième et septième jours, chacun resta sur ses positions. Enfin, le huitième, ils arrivèrent à quatre et parvinrent à calmer la fureur du vieux. Gú-Yó devenait dès lors la légitime propriété de Lau-Lu.

Il faut enfin citer comme trait de mœurs A-Kha que le futur mari est, paraît-il, très inquiet de savoir si celle qu'il se propose de prendre pour femme a été pourvue par la nature.....d'un système pileux suffisamment développé. La négative serait pénible : la femme ne parviendrait que mal à nourrir ses enfants ; ces derniers courraient risque de mourir jeunes. Enfin, ils n'auraient pas les beaux sourcils qui, chez les A-Khas comme chez bien d'autres races, sont un signe de beauté.

Lorsqu'il s'agit d'un mariage ordinaire, le futur est fixé généralement longtemps à l'avance. Il n'a pas attendu ce moment pour connaître sa femme au sens le plus complet. Les gens du village n'y ont pas vu de mal. Les jeunes filles d'autre part, si elles se défendent toutes d'avoir un amoureux en titre, se font un malin plaisir de dénoncer le prétendant de leurs compagnes. Tout le monde sait ainsi que l'amoureux de Be Sơ est Zô So, que celui de Du So est K'ô Pé, que celui de Gô Sơ est A-Lô, que celui de Gia-Cung est Lia-K'ô, que celui de Zô Go est A-Lu. La chose ne tire pas à conséquence, même quand il y en a, et c'est en se tapant sur les cuisses en signe de joie que l'on m'apprenait que les deux jeunes filles, Song-Yô et Zang-Kung allaient



Le village Nu-Quây de Pay-Chô



Lu Ma de Hua Nam Leng.



Femmes Méo du Tran-ninh
(à gauche, la jeune fille volée).



Instruments A-Kha et cercueil en réduction.

chacune avoir un enfant. Les deux auteurs étaient Sé-Cô et Sa-Phang. La chose, comme il se doit, allait finir par un mariage. Il semblait évident que, dans cette affaire, Song-Yo et Zang-Kung avaient été victimes d'une bonne farce.

Mais, quand il s'agit d'un mariage par rapt, il arrive que le prétendant soit moins bien fixé. Il importe donc qu'il le soit sans retard. Il charge de ce soin un camarade qui doit, de gré ou de force, s'assurer de la chose dès le rapt et prévenir en toute hâte l'intéressé. On ne dit pas s'il est arrivé qu'un rapt ait été suspendu après une expérience défavorable.

GROSSESSE ET ACCOUCHEMENT.

Grossesse. — Pendant sa grossesse, la femme A-Kha vaque à toutes les besognes. Elle ne craint pas de porter les plus lourdes charges. Plus sa grossesse avance, plus elle est contente de faire des travaux pénibles. Elle affirme que le travail rend l'accouchement facile et rapide.

Pendant cette période, elle mange volontiers de la terre. Par contre, elle s'abstient de certaines nourritures, par exemple de viande provenant d'animaux morts par accident ou par maladie, — nourriture dont ne se privent pas les gens ordinaires. Elle craint, dit-elle, si elle en mangeait, de n'avoir pas suffisamment de lait pour nourrir son enfant.

Le mari d'une femme enceinte ne doit pas, à l'occasion d'un repas funéraire, manger, comme le font les autres, à l'extérieur de la maison du mort. Il ne peut manger que dans la maison.

Quand une femme est en train d'accoucher, il ne faut pas que son mari, ou une autre femme du village vienne à passer au-dessus d'elle.

Entre autres nourritures interdites pendant la grossesse, il faut citer la viande de canard. En effet, comme le canard a les pattes fermées par une membrane, l'enfant pourrait, par suite, avoir de la difficulté à sortir. Ensuite, les canes pondent des œufs, mais ne savent pas les couver ; la femme pourrait ne pas savoir nourrir son enfant.

Non seulement, en outre, la femme ne doit pas manger de la chair de mouton, mais elle doit s'abstenir de regarder un mouton de trop près. Les moutons ne sont en effet utilisés par les A-Khas qu'à l'occasion de cérémonies redoutables.

On pourrait citer encore parmi les interdits pendant la grossesse, que la femme enceinte, marchant sur un sentier, ne doit pas laisser heurter ses pieds par la personne qui marche derrière elle de peur que l'enfant ne vienne avant terme.

Elle doit enfin, plus que tout, s'abstenir d'apporter à la maison un arbre formant fourche, de manger des fruits-philippines. Le suprême malheur pour un A-Kha est en effet d'avoir deux jumeaux.

Accouchement. — La femme A-Kha accouche assise. Elle se fait aider par son mari ou par sa mère. A défaut, elle est assistée par de vieilles femmes.

Pendant une période de cent vingt jours après l'accouchement, elle doit observer les mêmes interdictions que pendant la grossesse.

En cas d'accouchement difficile, bien entendu le sorcier est appelé. Il se présente devant la porte de la maison de la femme en train d'accoucher. Là, tenant un œuf à la main, il murmure à voix basse :

« Les fourmis naissent, les chiens naissent, les cochons naissent. En un mot toutes les bêtes naissent. Tu n'es pas seul à naître. Sors donc vite. Sors donc vite. »

Le sorcier jette ensuite l'œuf à terre puis, il s'en va.

Si cette objurgation n'a pas donné de résultat, il faut procéder à une cérémonie plus importante. On amène alors un chien et un cochon qui sont attachés dans la case à côté de l'endroit où la femme accouche, puis le sorcier fait une prière :

« Je te donne un cochon et un chien. Mange à ta faim et sors vite. »

Les deux bêtes sont alors amenées hors de la case et abattues.

En procédant au sacrifice, le sorcier renouvelle la même prière.

Si, cette fois encore, le résultat attendu n'est pas obtenu, alors neuf vieillards du village, vêtus de longs habits de cérémonie, et armés chacun d'un long bâton, tournent autour de la maison de la femme en couches en hurlant aussi fortement que possible :

« Heeeem ! Heeeem ! Toutes les bêtes, depuis les plus grosses jusqu'aux plus petites, mettent bas. Toi, qu'attends-tu pour sortir ? Heeeem ! Heeeem ! N'as-tu pas honte de rester ainsi ? Heeeem ! Heeeem ! »

Tout en criant, ils tapent sur le toit de la maison avec leur bâton. Ils continuent ainsi à crier et à taper jusqu'à ce que l'accouchement soit terminé.

Fête à la naissance. — La naissance d'un enfant donne lieu à une fête. Elle consiste, si c'est un garçon, à tuer un coq, une poule si c'est une fille. A la fin du festin, le père ou la mère donne son nom au nouveau-né.

Nom. — Les A-Khas n'ont pas de nom de famille comme les Chinois. Ils empruntent cependant parfois un nom chinois pour se mieux faire identifier. Par exemple, un A-Kha de Cha-Kham-Pa s'appelle Cô P'o, mais il a ajouté de lui-même à ce nom trop commun celui de Lau-Ly. (Lau = Thằng annamite.)

Quant au fils de Cô *P'o* il s'appellera par exemple *P'o* Lo ? Le fils de P'o *Lo* s'appellera *Lo* Lu etc..



Lu Ma de Hua Nam Leng.



Jeune fille et femme mariée Pu Li de Sen May.



Femme mariée et jeune fille Pu Li de Sen May.

Tant que le nouveau-né n'a pas reçu de nom, il n'est pas considéré comme faisant partie de la famille, et il ne peut par suite être incorporé à l'Ap'olakhay. Une fois dénommé, il a droit aux mêmes cérémonies que les hommes.

Si par exemple un nouveau-né vient à mourir avant d'avoir reçu un nom, il est enterré purement et simplement, sans aucune cérémonie.

Si au contraire il meurt après avoir été nommé, il a droit aux mêmes cérémonies que les grandes personnes, un peu simplifiées cependant. Cette cérémonie est marquée par les particularités suivantes :

On enroule le corps dans une toile blanche s'il s'agit d'un premier mort, dans une toile noire si l'enfant est le deuxième mort.

Pour un premier mort, on sacrifie un cochon. Pour un deuxième mort, si c'est un garçon, on sacrifie au choix un buffle ou un cheval ; si c'est une fille, on sacrifie deux cochons.

Jumeaux. — Avoir deux jumeaux est pour un A-Kha un accident terriblement néfaste.

Pour ce qui est des enfants, leur sort est vite réglé : on les assomme en les empoignant par le cou et on les jette dans une corbeille. On procède ensuite aux cérémonies expiatoires :

Une des truies appartenant à la maison (la plupart des familles n'en possèdent qu'une) est immédiatement attachée à l'entrée de la porte. On va chercher ensuite le plus bête, le plus sale, le plus misérable des gens du village. Il arrive muni d'un épieu avec lequel il tue la truie, puis il s'en va.

Le sorcier vient alors. Mais le sorcier ordinaire, s'il possède femme et enfants, ne consent jamais à officier. Il craindrait trop d'être à son tour victime de la même calamité. On prend donc généralement un vieux sorcier, vivant seul, à l'abri en tous cas d'avoir des jumeaux parce qu'il n'est même plus capable d'avoir un enfant.

Ce sorcier procède à une première cérémonie. Encore cette cérémonie n'est-elle que préliminaire : la véritable aura lieu plus tard, lorsque l'accouchée sera rétablie. Cette dernière cérémonie exige en outre le sacrifice de plusieurs animaux que le A-Kha, toujours pauvre, ne saurait ni posséder, ni se procurer du jour au lendemain.

Quoi qu'il en soit, la première cérémonie comporte le rituel suivant :

On choisit tout d'abord, à quelque distance du village, un endroit peu fréquenté. Au besoin, on choisit un endroit où les pentes de la montagne sont très abruptes.

On enterre là les nouveaux nés.

Cela fait, et sur la tombe même, neuf cochons (généralement tout petits) et neuf chiens sont sacrifiés. Pour cela, le sorcier creuse un trou ; il prend par le cou le premier cochon et il l'étouffe en lui maintenant le nez dans le trou creusé. Pendant l'opération, le sorcier doit retenir sa respiration, depuis le moment où il met le nez de l'animal dans le trou jusqu'à celui où il

est réellement mort. Il étouffe ainsi à la suite les neuf cochons, puis les neuf chiens.

Ensuite le sorcier fait cette prière :

« Tes ancêtres n'ont jamais fait comme toi. Tes grands-parents non plus. Pourquoi fais-tu ainsi ? Ce que tu fais là est absolument contraire à la règle. C'est honteux. C'est épouvantable. Mais puisque tu as fait cela une fois, ça va bien, c'est fini. N'y reviens plus. Tes enfants ne feront plus jamais comme toi. Tes petits-enfants non plus ne t'imiteront pas. »

Si le sorcier chargé de présider la cérémonie ne sait pas par cœur les prières, il peut se les faire souffler par les autres sorciers, qui se tiennent néanmoins à une distance respectueuse.

A cette cérémonie ne peuvent assister que les hommes. Les femmes doivent s'en tenir loin. Chacun des hommes doit avoir à la main une petite branche d'arbre garnie de feuilles, pour écarter de lui les mauvais génies.

En ce qui concerne les prières dites à l'occasion de la naissance de deux jumeaux, il y a lieu de noter que les deux sorciers qui me les ont données, et qui sont les plus réputés parmi les A-Khas, ne s'y sont décidés qu'après de longues hésitations. Ils commencèrent par déclarer qu'ils pouvaient bien me réciter la plupart des prières, mais que, pour ces dernières, ils ne le pouvaient réellement pas, par crainte que le « To » (Esprit des jumeaux) ne vînt leur porter malheur. Ils conférèrent longtemps entre eux en langue A-Kha, et cédèrent enfin en déclarant à haute voix, pour que le « To » en fut dûment averti :

« Ce n'est pas nous qui voulons réciter ces prières, c'est le sam-p'a (Grand Chef) français qui nous l'ordonne. Nous ne saurions avoir rien à craindre. Nous sommes ici dans sa maison. Si ces prières sortent de notre bouche, elles resteront dans cette maison. »

Cet artifice est à rapprocher de celui qu'emploient la plupart des indigènes que l'on veut obliger à pénétrer dans un endroit « thiêng » (annamite). Par exemple, si un topographe est dans l'obligation de faire déboiser pour son travail un piton « thiêng », ses coolies ne consentent à travailler qu'après qu'il a été lancé des grenades ou tiré des coups de fusil, et après que, sur leur propre demande, le Français aura menacé à très haute voix les coolies, ou que même, toujours prié par eux, il les aura frappés.

Mais revenons aux A-Khas.

Une fois la cérémonie terminée, la mère des deux jumeaux, ainsi que tous les gens ayant vécu dans la même case qu'elle, doivent quitter le village et aller s'installer à cinq cents mètres au moins, dans une maison isolée. L'ancienne case est abandonnée jusqu'à ce qu'elle tombe en ruines.

Pendant toute la période où ces gens vivent à l'écart du village, personne n'est autorisé à les visiter. Cette période dure jusqu'au retour de la lune croissante.

La veille du jour où ils peuvent rentrer au village, les habitants leur construisent une petite cabane aussi éloignée que possible de celle où le malheur est arrivé. Cette cabane doit être construite sans arrêt et sans que, contrairement à ce qui se passe pour la construction des autres cases, on prenne soin de laisser un vide au faîte jusqu'à ce que l'Ap'olakhay ait été porté dans la maison.

Lorsque la femme et son mari ont pris possession de leur nouvelle demeure, arrive un homme choisi parmi les plus vieux du village. Il porte un peu de thé et de sel qu'il offre aux deux époux.

Les gens du village sacrifient ensuite un cochon qu'ils apportent dans la cabane. Là, tout le monde mange. La coutume veut alors que la femme prononce les paroles suivantes :

« Nous sommes couverts de honte. Nous aurions préféré mourir que de vivre dans de pareilles conditions. Pour nous, maintenant, vivre c'est comme mourir. »

Les visiteurs répondent :

« C'est le sort qui l'a voulu ainsi. On ne peut rien contre lui. Consolez-vous. »

Mais tout n'est pas fini par là. La cérémonie faite n'était pas la principale. C'est celle-ci maintenant qu'il faut célébrer. Cette dernière cérémonie a pour but de chasser le « To » de l'Ap'olakhay.

En effet, le « To » ou « Esprit des jumeaux » est censé avoir pénétré dans l'Ap'olakhay dès l'apparition des deux nouveaux nés. Il faut donc détruire l'Ap'olakhay. Cette cérémonie exige le sacrifice de :

un mouton (indispensable),
un bouc,
une chèvre,
sept cochons,
trente poulets.

On conçoit qu'ils ne puissent pas être rassemblés en un jour. Pour le seul mouton il faut plusieurs mois. Il n'existe pas en effet de moutons dans le Territoire. L'Administration a réussi a en faire venir une dizaine pour cent piastres et il a fallu aller les chercher jusqu'à Pou-Eurl. Un A-Kha, ayant besoin d'un mouton pour un sacrifice à célébrer à l'occasion d'un homme enlevé par le tigre, offrait vingt piastres pour avoir un mouton du Territoire.

La cérémonie a donc lieu quelquefois deux ou trois ans après le malheur. Elle est obligatoirement présidée par un sorcier de « première classe ». A l'issue de cette cérémonie, l'Ap'olakhay doit être brûlé. Jusqu'à ce qu'elle ait pu être célébrée, la famille vit dans la crainte des malheurs que peut lui occasionner sa situation irrégulière.

La cérémonie principale comporte le même rituel que la cérémonie prélimi-naire; elle en diffère seulement par le nombre et la valeur des animaux sacrifiés

Il a été jusqu'à présent parlé des Nu-Quây. Chez d'autres tribus, les règles sont parfois encore plus dures. Chez les Ô Ma, par exemple, la femme et les siens sont chassés sans délai du village. Leur case est immédiatement brûlée. La famille ne peut ensuite revenir au village que lorsqu'elle a célébré la deuxième cérémonie.

On peut mentionner enfin, au sujet de cet évènement néfaste que constitue la naissance de deux jumeaux, que les deux plus violentes injures que peut adresser un A-Kha sont : « Somma », mère de deux jumeaux, et « Sotza », père de deux jumeaux. C'est par ces injures que débute toute discussion entre A-Khas. C'est aussi par ces interjections que les A-Khas des deux sexes laissent entendre que le travail qu'ils font ne marche pas à leur gré.

FUNÉRAILLES.

Dès qu'un A-Kha, homme ou femme, paraît sur le point de mourir ou vient de trépasser, il faut sacrifier un cochon. Une partie des entrailles, du foie, du reste de la viande, un bol de riz (tout cela cuit), de l'alcool, du thé sont servis sur un plateau que l'on apporte devant l'agonisant ou le mort. Tous les membres de la famille arrivent ensuite, prennent un peu de chaque chose et le portent à la bouche du malade ou du mort en disant : « Mange à ta faim, grâce à ces bons morceaux que je t'offre. Si tu ne manges pas à satiété, tu n'auras pas la force de faire la route qui conduit à la demeure des ancêtres. Ferme tes yeux. »

On peut négliger de faire ce geste, mais il faut alors toucher de la main le visage du mort. Chacun des membres de la famille doit nécessairement voir le mort avant qu'il soit enterré. Si l'un d'eux est absent, on attendra son retour pour la cérémonie. Si on agissait autrement, on aurait à craindre la rancune du mort contre l'absent.

Il arrive ainsi que le mort soit gardé dans la maison très longtemps, 50 à 60 jours. Les gens de la maison n'ont pas le droit d'être incommodés par l'odeur nauséabonde qui se dégage du cadavre. Les étrangers peuvent cracher ou se boucher le nez lorsque le mort manifeste trop énergiquement sa présence, mais ce geste est expressément interdit à la famille.

Les A-Khas déclarent que, lorsqu'ils offrent de la nourriture au mort, ils n'ont pas l'espoir de la lui voir avaler, mais ils n'en doivent pas moins manifester leurs bonnes intentions, de crainte que le mort ne vienne ennuyer la famille et compromettre la prochaine récolte.

Comme tout le monde, les A-Khas pleurent à l'occasion de la mort d'un parent, mais c'est, paraît-il, plus par coutume que par sentiment. D'ailleurs, il n'y a que les femmes qui pleurent : les hommes paraissent indifférents.

Les femmes A-Khas accompagnent leurs pleurs de lamentations, comme les femmes annamites ou chinoises, mais c'est surtout pour la forme, et il arrive souvent que les larmes n'arrivent pas à jaillir.

Au reste cela importe peu. Le principal souci de la famille est d'avoir beaucoup de buffles, de porcs, de riz et d'alcool, afin de satisfaire les mânes du mort. Le regretter est secondaire.

Les A-Khas ne trouvent pas de plaisir à dépenser leur argent à l'occasion d'un mariage ou d'une fête rituelle. Ils se ruinent par contre volontiers à l'occasion du décès d'un parent proche.

En effet, non seulement la cérémonie funéraire est obligatoire, mais encore, plus elle est largement célébrée, plus grand est l'espoir de bonheurs futurs pour la famille, plus belles seront les prochaines récoltes.

Dès que le malade a rendu le dernier soupir, un de ses oncles ou de ses cousins entre dans la maison où il repose. Il prend un récipient d'eau et le verse sur le foyer qu'il éteint.

Après cela, avec un tison ou une allumette, il rallume le feu en disant: « Le feu est éteint, j'aide à le rallumer. » Puis il s'en va sans se préoccuper de savoir si le feu a pris ou non.

C'est à cause de cette coutume, qui veut que l'on éteigne le feu à l'occasion d'un mort, qu'il est interdit, en tout temps, de renverser, à l'intérieur d'une maison, de l'eau sur le foyer.

Avant la mise en bière, il faut effectuer les opérations suivantes :

On prépare une grande marmite d'eau chaude ; puis le mort, qui avait été déposé, selon l'usage, sur le plancher du pilotis, est transporté sur le terre-plein, où on le maintient assis sur un tabouret ou un banc. Les gens de la famille viennent le laver à l'eau chaude. On le transporte ensuite à nouveau sur le pilotis, puis on l'habille avec le plus grand nombre possible de vêtements. Les riches mettent à leurs morts des vêtements de toutes les couleurs, où cependant le vert domine ; les moins aisés lui mettent des vêtements noirs ou bleus. On le chausse en outre de sandales ; on coiffe les hommes d'un turban, les femmes d'un grand bonnet descendant jusqu'aux yeux. On enveloppe enfin le corps de toile bleue ou d'autre couleur, à l'exception toutefois du blanc (adopté cependant chez les Ô Ma et les Muc Chi). L'ensemble est attaché avec cinq nœuds faits de ficelle : un à la tête, un aux pieds, trois au milieu (on fait quatre nœuds seulement pour les enfants).

L'Ap'olakhay, qui, dans la vie normale, est placé à la tête de la couchette du maître de la maison, est maintenant déposé près de la cloison qui sépare les deux pièces, là où le mort lui-même est apporté.

Ceci fait, il faut tuer une poule, la cuire et la servir sur un plateau que l'on dépose ensuite devant le mort. Sur le plateau on place, à l'usage du mort, une paire de baguettes et un bol.

Les enfants, garçons et filles, viennent alors inviter le mort à manger. Eux-mêmes peuvent prendre leur part de la poule, mais seulement avec les doigts

et non pas avec les baguettes et le bol qui sont expressément réservés au mort. A ce repas ne peuvent assister ni les filles déjà mariées, ni leurs maris.

On sacrifie ensuite un deuxième cochon. Quelques-uns des meilleurs morceaux sont préparés et servis sur le plateau offert au mort. Le reste est mangé par les gens du village accourus à cette occasion. Suivant l'usage, les gens du village n'ont pas besoin d'être invités ou même prévenus. Ils arrivent dans le but louable d'aider la famille du défunt dans cette pénible circonstance. Au fond, ils veulent surtout ne pas manquer l'occasion de faire un bon repas.

Théoriquement, il doit en venir un par case. Dans la réalité, ils arrivent souvent par deux et même par trois.

Le repas terminé, tous les convives se dirigent vers la forêt afin de rapporter le bois nécessaire à la fabrication du cercueil. L'arbre a été choisi d'avance, mais il a été seulement marqué et laissé sur place. On a attendu qu'il y ait un mort dans la maison pour venir l'abattre. Les A-Khas ne fabriquent pas en effet, à l'avance, comme leurs voisins les Hôs, des cercueils qu'ils conservent ensuite dans la maison jusqu'à ce que l'occasion se présente de les utiliser.

Pour faire un cercueil, trois sortes d'arbres conviennent. Les A-Khas les nomment : *ʒu*, *p'ang lang* et *lò*. Ce sont des bois dont l'écorce dégage une odeur forte et désagréable. Ils ont la propriété de résister longtemps, quand ils sont enterrés, à la décomposition.

La forme des cercueils est variée, et parfois assez originale. D'une manière générale, le cercueil est fait d'un seul tronc d'arbre coupé en deux par le milieu. Chacune de ces parties est évidée à la façon d'une pirogue.

Chez les P'u Sang, le cercueil est taillé extérieurement de manière à lui donner neuf faces pour les hommes, sept faces pour les femmes.

Chez les Nu-Quây, le couvercle est grossièrement sculpté en forme de carreaux. Ce travail, cependant facile, représente pour un A-Kha une tâche ardue, que tout le monde n'est pas capable de mener à bien. Un homme habile dans ce travail est très recherché. En effet, avoir un beau cercueil honore la famille du mort.

L'ouvrier met généralement deux jours à terminer le cercueil. Pendant qu'il travaille, les gens de la maison tuent un buffle et en apportent de la viande, ainsi que du riz, à ceux qui collaborent à la fabrication du cercueil. La nourriture doit être fournie pendant tout le temps que dure le travail. A défaut de buffle, on peut tuer un cochon.

Le cercueil terminé est porté dans la maison. On le place, à côté du mort, sur quatre escabeaux dont les deux de tête sont plus élevés que les deux autres, cela dans le but de donner au cercueil la pente nécessaire à l'écoulement des liquides, pour la sortie desquels un trou a été percé à la partie inférieure.

On place à l'intérieur du cercueil une couverture ou une pièce d'étoffe, puis on y dépose le mort. L'une quelconque des personnes présentes peut se

charger de l'opération. Le cercueil est ensuite fermé au moyen de mortaises qui s'emboîtent les unes dans les autres.

Une fois le cercueil fermé, on invite le sorcier à venir. Avant de sortir de chez lui, ce dernier a soin de tuer un poulet à l'intention du « Nê » qui vient de chez le mort, puis il se met en route. Arrivé près de la maison du mort, il s'assied à l'extérieur, puis, tenant à la main une branche d'arbre garnie de quelques feuilles, il prononce des prières.

Il commence par appeler le nom et l'âge du mort, puis il dit à voix haute :

« Vous avez quitté votre maison, votre famille, vos amis, pour aller vous installer avec vos ancêtres. Puisque vous partez, partez définitivement et ne revenez plus jamais ici. Vous ne connaissez pas le chemin ? Ecoutez bien, je vais vous l'indiquer. Il y a trois chemins : l'un, celui de droite, conduit vers le domaine des bêtes féroces ; n'y allez donc pas. Celui de gauche est fait pour les tout petits enfants ; n'y allez donc pas. Celui du milieu est pour vous. En le suivant, vous allez rencontrer nos rays. Si vous y voyez quelque chose dont vous avez besoin, citrouilles, concombres, cannes à sucre, bananes, prenez ce qu'il vous faut, mais non sans payer. Vous n'avez pas d'argent, mais je vais vous en donner. » (A ce moment, le sorcier dépose à terre quelques cauries.) « Vous arriverez ensuite dans les forêts. Là, si vous rencontrez des esprits affamés qui vous demandent l'aumône, donnez-leur quelque argent. » (Nouvelle poignée de cauries.) « Puis, vous trouverez de l'eau. Si vous avez soif, buvez, mais après avoir bu, vous devez laisser un peu d'argent. » (Troisième poignée de cauries.) « Enfin vous arriverez à votre nouveau village et vous apercevrez la maison de vos ancêtres. Il faudra rester avec eux pour toujours. »

Cette prière terminée, le sorcier sort tout ce qui lui reste de cauries et le dépose sur le sol. Il a dû faire en sorte de garder pour la fin le plus grand nombre possible de cauries, de manière à pouvoir remettre au mort une grande fortune pour le moment où il aura à vivre avec les ancêtres.

Suivant l'aisance de la famille du mort, cette cérémonie coûte de cent à trois cents cauries.

Quand tout est terminé, le sorcier réintègre les cauries dans sa poche. Il pourra ensuite en céder contre argent comptant à ceux qui, dans une circonstance analogue, en auront besoin. Le sorcier n'a en somme besoin que d'une première mise de fonds, d'ailleurs limitée.

Les prières pour le mort sont commencées le matin et durent jusqu'au moment où le soleil commence à pencher franchement vers l'ouest, c'est-à-dire jusque vers deux heures du soir.

Quand les prières sont finies, le sorcier rentre chez lui. Les gens de la famille du mort doivent, le même jour, aller l'inviter à revenir.

Le sorcier revient donc ; cette fois, c'est pour faire le sacrifice d'un cochon Les mêmes meilleurs morceaux ayant été servis sur un plateau et offerts au

mort, le sorcier s'assied près du cercueil et recommence les mêmes prières. Il les continue pendant toute la nuit, puis le matin, jusqu'au moment où le soleil est déjà monté assez haut (vers 9 heures). A ce moment, le sorcier mange, puis rentre chez lui.

Les gens de la maison viennent une troisième fois le chercher. Nouveau sacrifice d'un cochon, même cérémonie et mêmes prières. Cependant, au lieu de tenir à la main une branche d'arbre, il a maintenant un bâton en bambou avec lequel il frappe sur une pierre tout en priant. La chose dure, cette fois encore, toute la nuit et jusqu'au point du jour. Quand il est fatigué de parler, le sorcier peut se faire aider dans ses prières par ses élèves. Ce qui importe, c'est que les prières aient lieu sans arrêt. (Si le sorcier rentre chez lui, c'est pour dormir, afin d'être en état de reprendre sa tâche le lendemain. Cependant, la coutume veut qu'il ne revienne pas chez le mort sans y avoir été expressément invité.) Le sorcier va et vient ainsi jusqu'à cinq et six fois.

Cadeaux à la famille. — Les parents aident la famille en donnant chacun un cochon. Les gens non apparentés, qu'ils habitent le village du mort ou qu'ils soient d'un village éloigné, se cotisent et font un cadeau commun qui consiste en un cochon et une chèvre. Ceux qui ne prennent pas part à cette cotisation offrent individuellement un carré d'étoffe ou un poulet.

Le nombre des buffles ou bufflesses nécessaires pour une cérémonie funéraire va jusqu'à cinq. Pour les cochons, il en faut jusqu'à huit. Les familles peu aisées peuvent se contenter de la moitié. On peut même, si l'on est hors d'état de faire mieux, sacrifier seulement un cochon. Par exemple, ce qui est absolument nécessaire, c'est qu'il y ait assez de riz ou de maïs pour nourrir les assistants pendant toute la durée de la cérémonie, c'est-à-dire pendant cinq ou six jours.

Les animaux destinés à être abattus à cette occasion doivent être attachés autour de la maison où repose le mort.

Parties du buffle réservées à l'Ap'olakhay. — Après la mise en bière, il faut sacrifier un buffle et une bufflesse. Les morceaux suivants doivent être réservés pour l'Ap'olakhay : les testicules du buffle, une cuisse avec la queue, les têtes des deux animaux.

Les testicules sont déposés sur l'Ap'olakhay placé maintenant dans la deuxième pièce de la maison. La cuisse est suspendue à côté de l'Ap'olakhay. Ces deux morceaux sont laissés là et ne peuvent être consommés qu'après l'enterrement.

Quant aux deux têtes, deux personnes en prennent chacune une sur le dos et elles montent les accrocher sur le toit. Avant de les fixer, elles ont soin de frapper trois ou quatre fois le faîte de la maison avec la tête du buffle. Quant le mort est un vieillard, il faut frapper jusqu'à dix fois.

Pendant cette opération, d'autres personnes, armées de bambous, tapent sur les deux faces du toit en hurlant « Heum ! Heum ! Ce n'est pas volontiers que nous tapons ainsi, mais c'est la coutume qui le veut et nous devons nous y conformer. »

Les deux personnes qui se sont chargées d'accrocher les têtes au toit, reçoivent, à la descente, chacune un bol d'alcool qui leur est offert par l'oncle du mort pour les payer de leur peine.

Quant aux deux têtes, elles sont exclusivement réservées à l'oncle du mort, qui seul a le droit de les manger. Le lendemain du jour de l'accrochage, l'oncle peut les faire descendre pour en retirer les parties comestibles, puis il suspend le crâne à une branche d'arbre plantée devant la maison. Le crâne reste ensuite abandonné sur sa branche.

Histoire des testicules, de la cuisse et des deux têtes. — Le geste qui consiste à déposer sur l'Ap'olakhay les testicules du buffle et la cuisse à côté est expliqué par l'histoire suivante.

Jadis vivaient dans un même village un A-Kha riche et un autre pauvre. Ce dernier était fort misérable et venait maintes fois demander secours au riche. Celui-ci, très égoïste, ne satisfaisait que trop rarement les demandes de son voisin. Ce dernier, plein de rancune, résolut de faire tomber le riche dans le malheur.

L'occasion arriva bientôt. Le père du riche vint à mourir. De nombreux buffles et cochons avaient été sacrifiés, et la cérémonie avait été célébrée avec une grande solennité.

Le pauvre, plein d'astuce, crut avoir trouvé le moyen de ruiner le riche. Il se dit : « L'Ap'olakhay est le domicile de tous les ancêtres. Si je place sur l'Ap'olakhay un objet dégoûtant et affreux, tous les ancêtres vont être saisis de peur et vont prendre la fuite. Quand les ancêtres auront déserté l'Ap'olakhay, la richesse ne pourra plus régner chez mon voisin. Si, en outre, j'arrive à placer quelque chose de terrifiant sur le toit, le génie de la maison, et les autres génies protecteurs ainsi insultés se fâcheront et viendront troubler la tranquillité de mon voisin qui ne tardera pas à être réduit à la misère. »

Sitôt dit, sitôt fait. Comme il assistait à la cérémonie, il n'eut pas de peine à enlever, au milieu de morceaux de viande provenant des animaux sacrifiés, les testicules d'un buffle qu'il alla placer en cachette sur l'Ap'olakhay et une cuisse qu'il suspendit à côté. Sa tâche terminée, il quitta le village et attendit patiemment le résultat de son travail.

Mais voici que les jours passaient, les mois, les années fuyaient, et le riche, au lieu de perdre ses biens comme l'espérait le pauvre, voyait tous les jours sa maison et ses champs devenir plus prospères.

On ne manqua pas dans le village de rapprocher du geste du pauvre l'augmentation de la richesse de son voisin. Chacun voulut, dès lors, user de ce moyen efficace de s'enrichir.

C'est depuis ce temps que les A-Khas, avec la plus grande constance, déposent, chaque fois qu'il y a un décès, les testicules d'un buffle sur l'Ap'olakhay, suspendent une cuisse à côté et vont accrocher deux têtes sur la maison.

Caractéristiques que doivent présenter les buffles destinés au sacrifice. — Les buffles, mâles et femelles, destinés à être sacrifiés pour une cérémonie funéraire, doivent être entièrement noirs, à la seule exception des pattes qui peuvent être grises. La moindre tache brune ou blanche, sur quelque partie du corps qu'elle soit située, les fait nécessairement écarter.

L'examen des taches porte particulièrement sur le bout des cornes, des oreilles, de la queue, car c'est là qu'elles sont plus généralement placées et qu'elles peuvent plus facilement échapper à l'examen.

C'est pour cela que les buffles entièrement noirs sont estimés sensiblement plus cher que les autres.

Le nommé Lao-Ly de Pay Chô m'a raconté avoir été témoin d'un fait qui a eu lieu dans son village il y a cinq ans :

Un buffle destiné au sacrifice à l'occasion du décès d'un habitant du village, avait été attaché à la palissade entourant la case où était le mort. Ce buffle portait sur l'oreille droite une tache minuscule que le propriétaire n'avait pas remarquée.

L'animal, au moment où on se disposait à l'abattre, rompit sa corde et partit au grand galop vers la forêt. Personne ne put le faire revenir. En désespoir de cause, le propriétaire dut chercher un autre buffle pour remplacer le premier dans la cérémonie. A peine ce deuxième buffle avait-il été abattu, que le premier revint tranquillement et rentra de lui-même dans son étable.

C'était bien le « Nê » du mort, dit Lao-Ly, qui avait chassé le premier buffle dans la forêt, parce qu'il ne voulait à aucun prix d'un buffle impropre au sacrifice.

Mode d'abatage des buffles. — Dans une cérémonie funéraire, le premier buffle ou la première bufflesse tué pour nourrir les gens employés à la fabrication du cercueil, peut être abattu, avec les moyens ordinaires, par l'enfant ou par l'oncle du mort. Pour les buffles suivants, l'abatage doit nécessairement être confié au sorcier. Ce dernier, armé d'un bâton garni d'une pointe en fer que doivent posséder tous les sorciers, leur porte des coups qui partent de l'échine et enfoncent le bâton jusqu'au foie ou jusqu'à la rate. Quelquefois, et s'il est bien touché, l'animal tombe au premier coup. Parfois, au contraire, il résiste longtemps. Si au huitième coup l'animal n'est pas tombé, on l'étouffe en lui serrant le cou avec des cordes après lui avoir attaché les quatre membres. Il est défendu de le frapper sur la tête avec un bâton, ainsi que l'on fait dans les abatages ordinaires.

Si le buffle tombe au huitième coup, mais si, en tombant il pousse des gémissements, il y a tout lieu de craindre que les enfants de la maison soient atteints

de graves maladies. Quant à la mort lente du buffle, les A-Khas l'attribuent, non pas à la maladresse du sorcier, mais à l'insuffisance de ses pouvoirs surnaturels : le sorcier n'est pas « p'ĭ ma », c'est-à-dire que son pouvoir n'est pas étendu.

La veille de l'enterrement, l'oncle du mort, le frère et la femme, accompagnés de quelques personnes du village, se sont rendus à la forêt, où ils ont coupé des morceaux de bois destinés à la confection des planchettes que l'on appelle « chô » (fig. 24). Ces planchettes indiquent le nombre des buffles sacrifiés dans la cérémonie. Elles sont destinées à être déposées sur le tombeau. Leur nombre est variable et augmente avec le nombre des buffles sacrifiés. Le premier buffle est représenté par sept paires de « chô ». Chacun des buffles suivants est représenté par une paire.

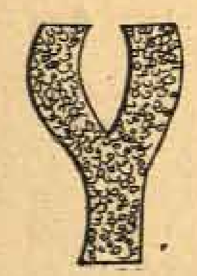


Fig. 24. — Le « chô ».

En même temps que les « chô », l'oncle a coupé deux bambous qui serviront à porter le cercueil. Dès qu'il est de retour à la maison, le sorcier annonce au mort que les « chô » sont prêts et que l'enterrement va bientôt avoir lieu. On sacrifie alors une bufflesse. La tête en est réservée cette fois au Chô Ma (chef de village). Le cuisseau avec la queue sont réservés à l'oncle.

Au même moment, on amène près du cercueil un cheval (si la famille en possède un) pour servir de monture au défunt. Ce cheval ne lui est que prêté. La cérémonie terminée, il retourne à son ancien propriétaire.

Chez les P'u Ly, ce détail de la cérémonie est légèrement différent. Le cheval, une fois la cérémonie terminée, est lâché dans la forêt pendant trois jours. Si, après ce temps, il n'a pas été mangé par le tigre, on peut aller le chercher et le vendre, à condition de n'en pas tirer plus de la moitié du prix d'achat. S'il revient de lui-même, on peut le conserver et on n'est même plus tenu de le vendre.

Inhumation. — Le cercueil est porté par tous les membres de la famille. S'il est trop lourd ou que la famille ne soit pas assez nombreuse, les gens du village peuvent aider. Toutefois, le sorcier ne peut participer qu'au transport d'un membre de sa propre famille. Pendant cette partie de la cérémonie, personne ne pleure. Ce fait contraste avec ce qui se passe chez les Chinois ou chez les Annamites.

Les Nu-Quày ne connaissent pas l'usage du *ken* et du gong. Les Muc Chi seuls en usent pour accompagner le mort au champ de repos.

Les femmes, mariées ou non (à l'exception toutefois des femmes enceintes), suivent l'enterrement et répandent sur le chemin de la cendre qu'elles ont apportée dans des paniers. Deux personnes du même sexe que le mort portent chacune une torche allumée et marchent à côté des femmes jetant la

cendre jusqu'au « da leng » (1), puis ces deux personnes rentrent au village tandis que le reste du cortège poursuit sa route.

Le nombre des femmes qui suivent l'enterrement est proportionnel à celui des « chô ». Il faut une femme pour chaque paire de « chô ».

L'enterrement doit avoir lieu de préférence au moment où le soleil est sur le point de se coucher, et en tout cas jamais avant midi. L'emplacement du tombeau est déterminé par le sorcier. Ce dernier laisse tomber à terre, à l'endroit qui lui paraît favorable, un œuf cru. Si l'œuf se casse, c'est que l'endroit est bien choisi. Si l'œuf résiste, le sorcier va recommencer plus loin l'opération.

Mise en terre. — La mise en terre du cercueil se fait par des moyens — bambous et cordes — analogues à ceux employés par les Occidentaux. Toutefois les cordes ne sont pas retirées, mais coupées. Le tronçon retiré est lui-même partagé en un grand nombre de petits morceaux que l'on disperse autour du tombeau. Les bambous sont disposés parallèlement sur la tombe, et les paires de « chô » placées sur les bambous. Aucun autre signe ne distingue les tombeaux Nu-Quây, qui ainsi deviennent bientôt impossibles à reconnaître.

Chez les Ô Ma, l'emplacement du tombeau est indiqué par une petite cabane de bambou et de paillotte. Chez les Muc Chi, il est indiqué par un tas de pierres qui affecte grossièrement la forme d'une tortue. Le tout est consolidé avec un mortier de terre glaise. L'ensemble ressemble assez aux tombeaux Hôs, sortes de niches fermées antérieurement d'une pierre verticale.

Zone dans laquelle le sorcier peut chercher un emplacement de tombeau. — Les A-Khas enterrent leurs morts à une distance de 150 à 200 pas du village et dans la direction de l'Est. Le tombeau doit être en aval du village ou, tout au plus, au même niveau. Tout le terrain plus élevé que le village est réservé aux génies protecteurs ou aux morts appartenant à un rang élevé.

Le visage doit faire face à l'Est et le mort est placé de telle façon que, s'il se redressait, il regarderait le soleil levant.

---

(1) Le « da leng » est une sorte de portail élevé en travers de chaque chemin sortant du village et à quelques centaines de mètres des dernière maisons. Il est fait pour empêcher les « Phi » porteurs de maladies de pénétrer dans le village. On les multiplie en cas d'épidémie. Il consiste en deux poteaux supportant une traverse garnie elle-même d'un grillage de bambou.

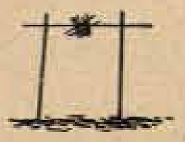


Fig. 25. — Le « da leng »

C'est au reste une coutume commune à toutes les races du Territoire, d'entourer les villages et même les simples campements de nuit dans la forêt de portails ou de piquets supportant un grillage de bambous.

Chez certaines tribus A-Khas et en particulier chez les P'u Ly, les « da leng » sont ornés de motifs grossiers d'architecture.

Invocation adressée au mort par le sorcier. — Quand le corps a été enseveli, que les bambous et les « chô » ont été mis à leur place, le sorcier, accroupi devant la tombe, prononce quelques mots d'adieu :

« Tous les devoirs vous ont été rendus, il ne vous manque rien. On vous a déposé dans ce terrain qui est très bon. Reposez donc tranquillement. Vos dents deviendront de la terre. Vos os se changeront en pierres, votre chair sera mangée par les vers. Au temps où vous étiez de ce monde, vous viviez avec vos parents ; maintenant, vous êtes mort, vous habitez avec les ancêtres. Ne revenez plus jamais troubler votre famille. Laissez-la en paix. »

Cérémonie après l'enterrement. — Une fois le mort enterré, la famille se met en devoir de préparer un certain nombre de boulettes de riz cuit. Ces boulettes ont la grosseur d'une noix d'arec. On les dépose sur des feuilles d'arbres que l'on aligne ensuite sur la poutre qui sépare la partie sur pilotis du terre-plein de la case.

Après cela, on tue une chèvre noire que l'on fait cuire et dont on sert la viande sur les mêmes feuilles. Les gens de la maison mangent les premiers de ce repas sommaire ; puis viennent les gens du village, enfin, et en tout dernier lieu, l'oncle du mort. Avant de manger, on a eu soin de placer entre les convives et leur nourriture un balai, un coupe-coupe et un morceau de bois à moitié brûlé. Le repas terminé chacun dit :

« Tout ce que nous venons de manger est sans goût, tout est fade, rien n'est bon. Manger ainsi, cela passe pour une fois. S'il fallait manger ainsi une deuxième fois, on ne pourrait pas. »

Cette réflexion a sans doute pour but de dégoûter ceux qui seraient tentés de donner une nouvelle occasion de faire un repas dans des circonstances analogues.

Après cette prière, on écarte deux lames du plancher du pilotis et on laisse tomber sous la case balai, coupe-coupe et bois brûlé.

Deuil. — Chez les Nu-Quày, lorsqu'un membre de la famille vient à mourir, il est interdit à tous ses parents, hommes et femmes, de se peigner les cheveux pendant la durée d'un *ty-y* (qui est un cycle de 12 jours) augmentée d'un jour, c'est-à-dire pendant treize jours. Cette interdiction ne change pas grand'chose à leurs habitudes.

Les hommes ne portent jamais aucun signe de deuil, même pour leurs plus proches parents. Au contraire, une femme qui vient de perdre son mari doit enlever tous les *a cư cư khô* (demi boules en argent) de sa coiffure, et cela pour toute la vie, même si elle vient à se remarier.

Le sacrifice de buffles n'est en général fait que pour la mort des grandes personnes. Cependant, les familles particulièrement aisées font parfois le sacrifice d'un buffle à l'occasion de la mort d'un garçon. Une mère qui a perdu un fils pour la mort duquel un buffle a été sacrifié doit elle aussi enlever tous

ses ornements de coiffure pour le reste de sa vie. Elle peut toutefois conserver ses autres bijoux : pendants d'oreilles, bracelets, verroteries etc.

Les P'u Ly hommes, comme les Nu-Quầy ne portent pas le deuil de leurs parents. Toutefois la femme prend le deuil du mari en ôtant pendant une période de trois ans les motifs d'argent qu'elle porte sur sa coiffure. Pour la mort d'un enfant la mère ôte les mêmes bijoux, mais pour treize jours seulement.

Chez les Ò Ma, le deuil consiste, pour tous les membres de la famille, à porter une ficelle blanche enroulée autour des cheveux. Cet insigne est porté pendant tout le temps où le mort est conservé dans la maison ; dès que le mort est parti, la ficelle est enlevée.

RÊVES.

Lorsque l'homme dort, son *sông-la* quitte le corps pour aller se promener à sa guise. Cette croyance est partagée par la plupart des populations montagnardes et même par les Lus, cependant plus évolués. Ce que voit le *sông-la* dans ses courses appartient toujours au domaine des Nê et les gens qu'il rencontre sont nécessairement des Nê.

La rêve n'est donc pas une illusion, mais une réalité, et il y a lieu d'en tenir le plus grand compte, car le rêve n'est autre chose qu'un avertissement des Nê. Sa réalisation ne saurait manquer de suivre de près.

Lorsque, par exemple, après avoir tout le jour travaillé aux champs, on rêve qu'on voit des œufs, la fortune va bientôt survenir, et il convient de s'en réjouir sans retard. Si l'on se voit en relation intime avec une femme autre que la sienne, il ne faut pas attendre d'être réellement, en représailles, trompé par sa propre femme pour procéder à la cérémonie expiatoire qui s'impose.

Les A-Khas ont la plus grande foi aux rêves. En voici un exemple.

Le nommé P'ang San, du village de Cha-May (Nu-Quầy) avait prêté au nommé Lao Toa de Cha-Kham-Pa cinq taëls d'opium. Malgré trois ou quatre réclamations, Lao Toa n'avait pas remboursé sa dette. Il était pauvre et, de plus, la récolte de l'année avait été médiocre. Six mois après, j'étais en tournée et Lao Toa faisait partie de l'équipe de coolies porteurs. Nous nous trouvâmes passer par Cha-May. P'ang San, apercevant son obligé, lui réclama naturellement, une fois de plus, le remboursement de son prêt. Lao Toa demanda un nouveau délai. P'ang San se fâcha alors et la conversation prit l'allure d'une dispute. Lao Toa, après avoir épuisé la série des arguments ordinaires, dit enfin : « Pourquoi crains-tu de ne pas rentrer dans tes fonds ? J'ai rêvé la nuit dernière qu'une poule de ma maison pondait plusieurs œufs de suite ». Démonté par cet argument, sans doute irrésistible, P'ang San regarda fixement son interlocuteur et dit simplement : « Si c'est ainsi, ça va bien ! Mais pourquoi ne le disais-tu pas plus tôt ? »

Le bruit de la dispute avait, dès le début, attiré mon attention et j'avais suivi la discussion avoc intérêt. Je fis appeler P'ang San qui me dit : « Je sais bien que Lao Toa est pauvre et qu'il a bien de la peine à me rendre ce que je lui ai prêté. Jusqu'à présent j'étais d'ailleurs très inquiet sur le retour de mes cinq taëls d'opium. Mais maintenant je suis tranquille. Je ne vais pas tarder à les recevoir. Lao Toa va trouver de l'argent en rentrant chez lui, puisqu'il a eu la nuit dernière un rêve où de l'argent lui était promis. »
— « Est-ce si certain, lui dis-je, que Lao Toa va trouver de l'argent en rentrant chez lui ? » — « Châ cô tu iou », me répondit P'ang San : « C'est impossible qu'il n'en ait pas ».

Variétés de rêves. — Il y a deux sortes de rêves : les bons et les mauvais. Il y en a même de relativement bons et de relativement mauvais et que l'on se contente de noter en attendant d'en voir apparaître les conséquences heureuses ou fâcheuses.

Il y en a, par contre, qui sont franchement dangereux, pour lesquels il est absolument nécessaire d'appeler le sorcier pour essayer de conjurer le mauvais sort.

Quelques rêves non suivis de cérémonie. — Voir des buffles boire de l'eau, des gens boire de l'alcool est signe de pluie.

Voir des bœufs isabelle, des chevaux isabelle ou bais annonce le beau temps.

Voir une femme porter un enfant dans ses bras (les A-Khas portent dans le dos et très rarement sur la poitrine) signifie une mort prochaine.

Apercevoir un éléphant, c'est comme si l'on voyait un cercueil, car les cercueils chez les A-Khas ont la forme d'éléphants. Il y aura donc bientôt un cercueil à faire dans la maison.

Trouver de l'argent, c'est le recevoir du Nê, car il n'y a que le Nê qui puisse procurer à quelqu'un de l'argent par cette voie anormale. C'est une mauvaise affaire. Il faudra, dès le réveil, déposer, sur le petit magot que l'on possède, quelques cents (un ou deux suffisent).

Voir une poule pondre est signe d'argent.

Voir mourir quelqu'un de la famille ou chez les voisins est signe de longévité pour soi-même.

Voir pleurer annonce que l'on aura bientôt soi-même une querelle ou une bagarre.

Voir en rêve une personne d'un autre village habillée de vêtements neufs indique que cette personne est destinée à mourir bientôt, car il est bien rare qu'un A-Kha soit vêtu d'habits neufs dans une autre occasion que sa mort.

Quand une jeune fille a été demandée en mariage et qu'elle s'est vue en rêve elle-même, ou qu'elle a été vue en rêve par une parente ou par une amie, mariée avec un autre que son prétendant, elle doit rompre le mariage, si elle ne veut pas s'exposer à mourir prématurément ou à mettre au monde des jumeaux.

Quelques rêves nécessairement suivis de cérémonie. — Voir autrui manœuvrer un sampan n'est pas chose grave. Mais se voir soi-même en train de ramer sur une embarcation (les A-Khas n'aiment pas l'eau) est un signe de maladie prochaine, que l'on ne peut éviter qu'en appelant le sorcier.

Être de passage dans un village étranger et y voir en rêve des maisons et des personnes d'un autre village signifie que l'on aperçoit le domaine des Nê. C'est très mauvais. Il faut rentrer chez soi en toute hâte et inviter le sorcier à chasser les maisons ou les gens que l'on a vus.

Voir en rêve un membre de sa famille dévoré par le tigre ou noyé et descendant la rivière au fil de l'eau est néfaste. Il faut éviter de sortir de la case avant que la cérémonie au Tò ait été faite. (Le Tò est le plus malfaisant des Nê A-Khas. C'est lui qui fait manger les gens par le tigre, qui les fait noyer, qui fait les femmes accoucher de jumeaux.)

Un homme marié qui voit en rêve sa femme prendre un nouvel époux doit immédiatement appeler le sorcier.

Un homme marié rêve qu'il se marie lui-même avec une nouvelle femme. Dans ce cas, c'est, bien entendu, sa femme qui doit inviter le sorcier, puisque c'est elle qui est menacée de rendre veuf son mari.

Cérémonie instituée pour chasser les Nê vus en rêve. — Il existe une seule cérémonie en cas de mauvais rêve. Elle est célébrée de la manière suivante :

Un petit cochon (les Nê sont toujours volés sur le poids des animaux qu'on leur offre), un chien, un poulet vivants, du riz nêp et un œuf cuits, une tasse d'alcool et un bol d'eau dans laquelle on a fait macérer du gingembre, tout cela est placé dans deux paniers. (Il est interdit d'employer un plateau à manger.) Le sorcier, accompagné de deux enfants portant les paniers, se rend au lieu où il doit officier. Si la cérémonie est faite pour le père ou pour la mère de famille, il faut monter plus haut que le village et aller à cinquante ou soixante pas des maisons. Si la cérémonie est faite pour un enfant, le sorcier se place à la même distance, mais en dessous du village.

Arrivé au point choisi, le sorcier s'assied. Il ouvre l'œuf dur et en prend un morceau qu'il laisse tomber. Il prend ensuite une pincée de riz cuit qu'il éparpille autour de lui. Il s'empare du poulet et lui arrache quelques plumes qu'il fait s'envoler. Il prend quelques poils au cochon et au chien et les jette à terre. Il répand enfin un peu d'acool et un peu d'eau de gingembre.

Le sorcier recommence deux fois encore ces mêmes gestes, puis il entame sa prière :

« Ô Nê, voici ce que je t'offre : un cochon, un chien, un poulet, du riz, de l'alcool et de l'eau parfumée au gingembre. Viens manger ces bonnes choses. Tout cela est à toi. Par exemple, ce qui n'est pas à toi c'est l'homme (la femme) que tu as montré en rêve et qui est à moi. Rends-moi donc cet homme (cette femme) et ne l'emporte pas avec toi. Tout ce que je viens de t'offrir est en échange de la personne victime du rêve que tu as procuré.

« Ô homme (femme) ! O esprits vitaux de cet homme (cette femme) ! Venez avec moi. Je vais vous ramener chez vous. Votre place n'est pas ici. Là où vous voudriez coucher, je jette de l'eau. Là où vous voudriez vous asseoir, je mets le feu. Si, en rentrant chez vous, de l'eau vous empêche de passer, tarissez-là. Si des arbres barrent la route, abattez-les. Si des rochers gênent votre marche, déplacez-les avec un bâton. »

Cette deuxième partie de la prière est récitée par le sorcier tandis qu'il rentre au village. Il fait en marchant les gestes qu'il recommande à celui en l'honneur duquel il opère. Il entre enfin dans la maison de la personne qui a eu le mauvais rêve. Là un homme s'assied à terre et récite les mêmes prières que le sorcier.

Quant aux cochon, chien, poulet, ils sont tués, préparés et mangés par la famille et les assistants.

QUELQUES INTERDITS.

Il est absolument défendu de faire passer un prisonnier à travers un village A-Kha. Si cependant cet incident se produit, il entraîne les conséquences suivantes :

Une tisseuse qui n'a pas terminé sa pièce de toile ne doit plus y travailler. Ce qui est déjà fait ne peut plus servir qu'à faire des vêtements pour les vieillards. En aucun cas on ne peut les utiliser pour habiller des jeunes gens et surtout des enfants en bas âge.

Tous les paniers, corbeilles, nattes, claies, et en général tout ce qui se tresse et qui n'est pas terminé doit être détruit ou brûlé.

Tous les vêtements qu'on était en train de coudre et qui ne sont pas terminés ne peuvent plus servir que de torchons. Ils peuvent cependant être vendus à des indigènes de race différente.

La femme ne doit pas tisser pendant que l'homme mange dans la maison, de peur que la mémoire du mari ne s'embrouille comme du fil tissé.

Il faut remarquer à ce sujet que les P'u Sang ne tissent pas la toile. Ils achètent aux tribus voisines celle qui leur est nécessaire. Jadis, disent-ils, leurs aïeules, tandis qu'elles tissaient, avaient souvent été emportées par le tigre. Ils ne doivent donc plus faire d'étoffes, de crainte de voir se renouveler le même accident.

Le père et la bru ne doivent pas manger ensemble au même plateau. De même le frère du mari et sa belle-sœur. Cette interdiction est provisoirement levée lorsqu'il y a un mort dans la maison.

En temps ordinaire, lorsqu'on place la marmite sur le feu, il faut que l'anse soit toujours disposée parallèlement à la poutre principale du toit de la maison. Lorsqu'il y a un mort dans la maison, l'anse de la marmite doit être placée en croix avec la poutre maîtresse de la charpente.

Dans la maison, il est interdit au mari et à la femme de dormir ensemble sur un même lit. S'ils agissaient ainsi, ils risqueraient, disent-ils, de subir le sort de chiens.

Dans une famille où logent, avec le père et la mère, des enfants mariés, le père et la mère peuvent coucher à côté l'un de l'autre, sur le pilotis de la case, mais chacun doit avoir sa couchette et sa natte particulières. La deuxième pièce de la maison est alors réservée aux enfants mariés. Les hommes couchent sur le pilotis. Les femmes sur des couchettes individuelles aménagées sur le terre-plein.

Le mari peut aller passagèrement partager la couchette de sa femme. La femme ne peut jamais prendre l'initiative d'aller rejoindre son mari.

Une femme A-Kha ne doit jamais manger de ces fruits doubles que nous appelons philippines, par crainte d'accoucher plus tard de jumeaux. De même, lorsqu'elle va chercher du bois dans la forêt, doit-elle éviter de rapporter à la maison des branches d'arbre formant fourche. Si elle veut les prendre, elle doit leur enlever leur forme en les cassant.

QUELQUES COUTUMES PARTICULIÈRES.

Lorsqu'elle vient à perdre son mari, la femme retourne chez ses parents. Si elle a des enfants, elle doit les laisser tous à la famille de son mari qui les élève et les conserve définitivement.

Lorsqu'un A-Kha n'a pas eu d'enfant de sa première femme, il est autorisé par la coutume à prendre une épouse de second rang. Cela lui coûte généralement très cher, car il y a peu de jeunes filles qui consentent à se marier dans de pareilles conditions. Si la seconde femme, à son tour, n'a pas d'enfant, il ne reste plus au mari que la ressource d'acheter un enfant adoptif.

S'il arrive qu'une jeune fille devienne enceinte avant d'avoir été mariée, elle doit dénoncer l'auteur responsable. Si le jeune homme se reconnaît coupable, il ne reste plus qu'à sanctionner le fait par un mariage. Le mari donne alors, à titre de dommages-intérêts, à la famille de la jeune fille une somme qui ne doit pas dépasser vingt piastres. Le mariage, dans ce cas particulier, doit être célébré dans la plus stricte intimité. Le faire-part n'est pas admis.

Si le jeune homme nie, on a recours au moyen employé en cas de contestation, c'est-à-dire que l'on « consulte au plateau » (hô cu).

Les vieillards du village se rassemblent. L'enquête est ouverte. La jeune fille est présente, mais se tient à une distance respectueuse des vieillards et elle garde son visage voilé. Le jeune homme est là de son côté pour être entendu contradictoirement.

Si l'enquête établit l'exactitude des faits allégués par la jeune fille, le mariage peut avoir lieu. Il n'est toutefois pas imposé, car une jeune fille qui est

enceinte et qui a ainsi fait ses preuves, prend de ce fait même une valeur supérieure. Elle est aussitôt recherchée en mariage par tous ceux qui désirent, déjà mariés ou non, avoir des enfants.

Il y a des races chez lesquelles on tolère aux jeunes filles des écarts de conduite, d'ailleurs assez sévèrement réprimés chez la femme mariée. (Chez les Laotiens par exemple. Il faut toutefois noter qu'au Laos et sauf peut-être chez les Hôs, proches parents des Chinois, l'adultère n'est jamais considéré comme le crime qu'il est en pays d'Annam. Il se solde en général par une simple amende).

Chez les A-Khas, l'indulgence s'étend même aux femmes mariées. L'adultère a si peu d'importance qu'on y fait à peine attention. Sans doute arrive-t-il parfois, en cas de flagrant délit, que le mari outragé calme sa peine en administrant aux coupables une distribution méritée, mais les choses ne vont pas plus loin. Tout au plus, si le mari se sent par trop atteint dans son honneur, peut-il demander aux notables d'infliger au suborneur l'amende prévue, qui est de trois tsien d'argent (4 $ 50). En tous cas, l'adultère n'entraîne jamais la répudiation de la femme.

Et pourtant, le divorce non plus n'est pas bien compliqué. La femme est libre de quitter son mari, dès qu'il a cessé de lui plaire. En partant, elle emporte ses vêtements et ses bijoux. Par exemple, quand elle a des enfants, elle doit les laisser tous à son mari.

Elle cherche alors un autre époux...... si elle ne l'a déjà trouvé, et elle s'installe dans son nouveau ménage sans aucune formalité.

C'est ce qui s'est passé pour Lao Ly de Cha-Kham-Pa, dont il a été parlé plus haut. Il paraît, suivant sa femme, qu'il ne fumait pas l'opium au moment où il s'est marié. Malgré les avertissements de sa femme, il a persisté à taquiner la pipe. Elle l'a alors quitté pour épouser un nouveau mari à qui, deux mois après son entrée en ménage, elle faisait cadeau d'un bel enfant. Lao Ly n'était donc pas si impuissant que le disait sa femme... à moins que....

Quand c'est le mari qui prend l'initiative de la séparation, et s'il a déjà eu des enfants de sa femme, il doit lui verser une somme de 14 piastres pour avoir le droit de prendre les enfants avec lui. En outre il est tenu de verser à la famille de sa femme et au chef de village, à titre de dommages-intérêts, une somme qui va de 30 à 60 piastres.

Le Nu-Quầy Mừng Lô m'a raconté que son père Phí Mừng s'était séparé de sa mère alors qu'il avait lui-même onze ans, parce qu'elle avait contracté le vice, très rare chez les femmes, de fumer l'opium. Son père ne pouvait plus vivre avec elle sous peine de perdre la face. Lors de la séparation, Phí Mừng avait dû payer à sa femme les quatorze piastres prévues, plus à la famille de sa femme et au chef de village, 20 tsien d'argent (30 piastres) et deux cochons.

Si la femme n'a pas d'enfant, le mari peut s'en aller sans avoir à verser aucune indemnité.

FÊTES.

Avant la récolte. — Lorsque le riz est mûr et bon à être récolté, tout le village, un jour choisi par le sorcier, s'en va aux champs. Chacun cueille ce qu'il faut de riz pour préparer un repas en l'honneur de l'Ap'olakhay. On prend en outre trois tiges de riz coupées près de la racine et trois pieds d'herbes odorantes comestibles.

Rentré à la maison, on accroche les épis de riz et les trois pieds d'herbes sur la face postérieure du panier Ap'olakhay. Après cela, on pile et on fait cuire le riz nouvellement récolté. On prépare un poulet et on dépose ce repas, accompagné d'un bol d'alcool, devant l'Ap'olakhay.

Le repas terminé, on retourne aux champs et la coupe du paddy commence aussitôt. Tout ce qui est récolté est transporté dans le grenier.

Le jour où on a besoin, pour la première fois de prendre au grenier du riz nouveau, le chef de famille s'y rend muni d'un cochon qu'il sacrifie sur place. Le sang du cochon est répandu à terre près du grenier.

Si la quantité de riz déposée dans le grenier ne mérite pas le sacrifice d'un cochon ou si la famille estime, pour des raisons qui lui sont propres, ne pas pouvoir pousser jusque-là la générosité, on peut se contenter de casser à terre un œuf cru.

Il est interdit de pénétrer dans le grenier pour y prendre du paddy tant que l'une de ces deux formalités n'a pas été accomplie.

Cette cérémonie est faite en l'honneur du Génie protecteur du grenier, pour qu'il fasse durer le paddy le plus longtemps possible.

Fête du Ca thang. — C'est le jour de l'an A-Kha. Cette fête est la plus importante de l'année. Elle dure quatre jours. Elle a lieu dès que la récolte du riz est terminée. La nouvelle année compte du jour où le Ca Thang est célébré.

Comme chaque village attend que le riz soit mûr pour faire la récolte, il se trouve que le jour de l'an ne tombe pas chez les A-Khas le même jour de l'année, ainsi que cela se passe dans toute la Chine et en Indochine même, où la date qui fixe le début de la nouvelle année est indiquée de Pékin.

Chez les A-Khas, le jour de l'an est célébré dans les villages au fur et à mesure que le riz est récolté. Certains villages sont ainsi en avance d'un mois sur les autres.

En ce qui concerne la façon de compter l'âge des enfants, les A-Khas, procédant, sans s'en douter, exactement comme les Annamites, donnent à l'enfant un an le jour de sa naissance et une nouvelle année au jour de l'an. Il s'ensuit que deux enfants nés à la fin de l'année comptent deux ans quelques jours à peine après leur naissance. Ceci est vrai chez les A-Khas comme chez les Annamites. Ce qui, ici, est plus curieux encore, c'est que deux enfants A-Khas, nés le même jour dans deux villages différents, peuvent, si le hasard de

la date du Ca Thang s'en mêle, compter, quelques jours après leur naissance, l'un un an seulement, l'autre déjà deux ans.

Célébration du Ca thang. — Comme il a été dit plus haut, la fête a lieu dès la fin de la récolte. Elle consiste à sacrifier un cochon, qui est payé en commun par tout le village. L'animal est amené près d'un arbre isolé situé en amont et assez près du village. S'il n'existe dans la région « supérieure » du village aucun bel arbre isolé, on peut utiliser une vieille souche. En tous cas, l'endroit est considéré comme sacré et il s'appelle *A p'o sa khô*.

Le cochon est tué auprès de l'arbre, le sang en est répandu à terre, les soies sont dispersées autour de l'arbre.

Ce sacrifice est destiné au Génie qui donne au village la paix et la tranquillité. Le cochon tué est partagé entre tous les habitants. Chaque famille en prend un morceau qu'elle va offrir à son Ap'olakhay. Pour cela, le chef de famille ouvre l'Ap'olakhay, y prend les deux tasses et le petit panier qu'il contient. Dans l'une des tasses, il met de l'alcool, dans l'autre un morceau de cochon cuit ou cru ; dans le panier, il dépose du riz nouvellement récolté. Il laisse toutefois dans l'Ap'olakhay les baguettes qu'il ne doit utiliser qu'à l'occasion d'une cérémonie mortuaire.

Cette fois, le chef de famille ne fait devant l'Ap'olakhay ni salutations ni prières. Il laisse simplement les choses en l'état quelques minutes, après quoi on peut consommer les offrandes faites.

Le lendemain (2e jour de l'année), on prépare trois petites galettes que l'on enveloppe dans des feuilles d'arbre. On retire à nouveau de l'Ap'olakhay les tasses et le panier. On y dépose les mêmes offrandes que la veille, en remplaçant toutefois le riz cuit par les trois galettes nouvellement préparées.

Le troisième jour, on recommence la même opération.

Le 4e jour, l'offrande ne comprend plus ni alcool ni viande, mais cinq boulettes faites de farine de riz et qui ont la grosseur d'un œuf de poule.

Le premier jour de la fête, on a pu, en signe de joie, taper sur le gong, si le village a la rare fortune d'en posséder un. Ce gong n'est au reste qu'un simple petit plateau en cuivre, portant en son centre un renflement. Les chasseurs laotiens et surtout méos se servent de gongs du même modèle pour demeurer en contact avec leurs chiens, et les Mafous chinois pour maintenir en ordre leurs caravanes de bœufs. On les utilise encore au Laos, plus rarement, mais plus noblement, pour signaler le passage de bonzes et les escorter dans les cérémonies. Les grands tambours de bronze, si curieux par leurs dessins, ne se rencontrent dans le Territoire que chez les Khas-Khmous.

Le premier jour du Ca Thang doit être un jour chômé. Cela signifie chez les A-Khas qu'il faut s'abstenir d'aller chercher du bois, de tisser, de coudre, de se peigner, de piler le riz. On peut cependant aller puiser de l'eau. Mais, par dessus tout, les relations sexuelles sont interdites ce jour-là.

Mia Cu. — Cette fête dure un jour. Elle a lieu deux mois après la première. Elle consiste à offrir, à la tombée de la nuit, du riz nêp cuit en pâte, aux coupe-coupe que l'on emploie dans la maison. Par là on obtiendra que les coupe-coupe fassent honnêtement leur métier et ne se retournent jamais contre ceux qui les emploient.

Khuy Shu. — Cette fête est célébrée dans chaque village à un jour fixé par le sorcier. Elle a lieu à peu près en même temps que le nouvel an chinois, c'est-à-dire au mois de février. Elle dure deux jours.

Le premier jour, on offre à l'Ap'olakhay cinq boulettes de riz nêp mis en pâte et un bol d'alcool, mais pas de viande.

Le second jour, on va sacrifier un cochon près de l'arbre « A p'o sa khô », comme on l'a fait au moment du Ca Thang. Chacun emporte sa part de viande et va l'offrir à l'Ap'olakhay, en l'accompagnant cette fois, de neuf boulettes de riz et d'un bol d'alcool.

Fête du P'uò Ma. — Elle tombe au sixième mois de l'année chinoise, c'est-à-dire vers le mois d'août, et elle dure quatre jours.

A l'occasion de cette fête, les gens du village s'occupent d'abord à couper quatre arbres pour fabriquer une balançoire (ha tchô). Deux de ces arbres, que l'on place en face l'un de l'autre, doivent être encore garnis de quelques feuilles à leur extrémité. Le siège est grossièrement fait de simples lianes ou d'une planche.

Ce jeu de la balançoire est le seul connu des A-Khas.

Lorsque la balançoire est prête, on va sous l'arbre sacré sacrifier un cochon, comme on l'a fait à l'occasion des fêtes précédentes. Chacun s'en retourne ensuite chez lui et offre un morceau à son Ap'olakhay ; il y joint trois boulettes de riz et un bol d'alcool.

Les deux jours suivants, on renouvelle ces offrandes, à l'exception toutefois du cochon qui n'est offert qu'une seule fois.

Fête du Ha-Chi. — Elle a lieu deux jours après la fête précédente et dure elle-même deux journées.

Le premier jour, on offre à l'Ap'olakhay trois boulettes de riz mis en pâte.

Le second jour, on sacrifie un coq dans chaque maison.

Pour cela, le chef de famille ou un autre homme de la maison s'empare d'un coq ou d'un chapon, puis, tout en marchant autour de la case, il se met en devoir de le plumer vivant. Quand cette opération barbare est terminée, l'opérateur rentre dans la maison, tue le coq, le fait cuire et le présente à l'Ap'olakhay en accompagnant cette offrande de trois boulettes de riz en pâte et d'un bol d'alcool.

Les familles qui ont eu le malheur de perdre un parent pendant le mois précédant une fête doivent attendre la fin du mois pour prendre leur part de réjouissances. Elles célèbrent alors la fête individuellement.

Chacun doit régler ses absences de manière à être de retour au village pour les jours de fête. Etre absent à ce moment serait manquer de respect aux Génies et pourrait par suite entraîner des désagréments sérieux.

La liste des fêtes de l'année est close avec la fête du Ha-Chi qui est la cinquième. Comme on a pu le constater, ces fêtes ne décèlent pas de la part des A-Khas une imagination bien variée dans l'invention des réjouissances. Elles n'en sont pas moins un évènement considérable pour le village et elles servent de points de repère pendant le courant de l'année. En somme, le clou de la fête consiste uniformément en une offrande à l'Ap'olakhay.

L'Ap'olakhay reçoit, en plus des offrandes énumérées plus haut, un cadeau un peu plus inattendu : c'est celui du premier concombre récolté. Ce concombre peut au reste être aussi bien un cornichon qu'une citrouille, car les A-Khas comme les Laotiens englobent sous la dénomination de *si khô* (*mac teng* en laotien) ces différentes espèces de légumes.

La question de l'offrande d'un concombre à l'Ap'olakhay n'est pas une plaisanterie, comme le prouve l'histoire suivante :

Dans le courant du mois d'août 1922, sept A-Khas de Phu-Yô étaient venus effectuer leurs prestations à Phongsaly. Ils s'étaient assis, pendant un repos, près de la maison du Chao Mương (gouverneur) et paraissaient fort occupés à manger quelques concombres. Deux d'entre eux cependant se tenaient à l'écart et semblaient mépriser ce fruit, cependant très apprécié d'eux en général. Le fait paraissait d'autant plus anormal que ces deux A-Khas jetaient ostensiblement des regards d'envie sur leurs camarades. Il me vint l'idée de leur demander la raison de leur abstention. A ma grande surprise, ils me répondirent : « Nous voudrions bien en manger, mais nous ne pouvons pas parce que, lorsque nous sommes partis de chez nous, nous n'avions pas encore pu offrir de concombres à l'Ap'olakhay. »

« Et vous, demandai-je alors autres, vous avez déjà offert le concombre à l'Ap'olakhay ? »

Quatre d'entre eux répondirent aussitôt qu'ils avaient fait l'offrande prescrite. Le cinquième dit ensuite :

« Moi, je n'ai pas encore offert le concombre à l'Ap'olakhay, mais je peux en manger cependant, car lorsque j'ai quitté le village, nous avions des concombres déjà presque mûrs et je suis certain qu'en ce moment mon père a déjà fait l'offrande. »

Un autre A-Kha du village de Cha-Kham-Pa, à qui je demandais s'il pouvait manger des concombres avant d'en avoir offert un à l'Ap'olakhay de la maison, me répondit avec l'apparence de la plus grande conviction :

« Non, bien sûr, puisque si j'agissais ainsi je mourrais sûrement à bref délai. »

MAUVAIS PRÉSAGES.

Les A-Khas, comme la plupart des peuples, voient des présages dans les spectacles anormaux qui tombent sous leurs yeux. Les plus redoutables sont : la vue d'un tigre, celle de deux serpents enroulés, celle d'un gros rat des champs.

Celui qui a eu le malheur d'apercevoir un tel spectacle doit, avant de rentrer dans sa demeure, et sans parler à âme qui vive de ce qu'il a vu, se procurer un poulet blanc qu'il va remettre au sorcier. Il lui raconte en même temps son histoire.

Le sorcier prend le poulet et se rend devant la porte de la case de son client. Là, il fait quelques prières pour inviter le Tô à ne pas suivre l'homme au mauvais présage. Quant à ce dernier, il ne doit pas assister aux prières. Il a eu soin de se sauver à toute vitesse dès qu'il a eu expliqué son cas au sorcier.

La cérémonie faite en toute hâte par le sorcier n'est d'ailleurs pas la vraie cérémonie. Celle-ci a lieu dès que l'intéressé a pu réunir les animaux nécessaires aux sacrifices.

Pour la deuxième cérémonie, la vraie, il faut offrir une chèvre (à défaut de chèvre on peut prendre un chien), sept poulets, un œuf, une tasse d'alcool, une tasse d'eau au gingembre, cinq tsien (75 cents), une brasse d'étoffe.

La cérémonie a lieu devant la porte de la maison de celui qui a vu le spectacle néfaste. La chèvre et les poulets sont déposés à terre encore vivants. Le reste est disposé sur un plateau en bambou tressé.

Le sorcier, assis devant les offrandes, récite la prière suivante :

« Ô Né ! Tu viens d'être vu par le nommé X. Il ne faut pas te montrer une deuxième fois. Voici une chèvre (un chien), sept poulets, un œuf, de l'alcool, de l'eau parfumée au gingembre, une brasse d'étoffe. Tout cela est à toi, emporte-le. Par contre, je te défends de suivre X. ou de faire du mal aux gens de sa famille. Tu as déjà ce qu'il te faut. Rentre tout droit à ton domicile habituel. »

La prière terminée, tout ce qui a servi à la cérémonie revient au sorcier.

LES NÊ.

Tout événement, joyeux ou triste, est occasionné par un Né. Le Né A-Kha tient du Ma annamite et du P'i laotien ou Lư, avec quelques différences essentielles cependant.

Le Né est un génie d'essence supérieure et qui n'a rien de commun avec la nature humaine. Il procure aux hommes aussi bien les bonnes que les mauvaises aventures.

Les Ma annamites sont au contraire uniquement des âmes de défunts. Les uns, ceux qui proviennent des gens morts dans des conditions normales et qui ont mené une vie exempte de reproches, sont inoffensifs et ne font pas parler

d'eux. D'autres au contraire, ceux qui sont issus de méchants ou de gens morts accidentellement, ou bien encore de ceux qui sont privés de sépulture ou aux mânes desquels personne ne vient rendre les devoirs obligés, sont essentiellement malfaisants. Ce sont ceux que les Annamites accusent de toutes sortes de méfaits, les Ma Quỉ, Ma Gà, Ma Só, etc..

Pourtant, tous les Ma annamites, même ceux dont on parle, ne sont pas obligatoirement mauvais : le Ma qui donne aux femmes les enfants, le Ma qui provoque un rire désordonné, mais surtout le Ma Bô Me, qui, issu du père et de la mère morts, ne saurait causer aucune peine aux enfants de la famille.

Le Laotien admet deux espèces principales de P'i : une espèce, d'essence extraterrestre, comprend les P'i qui ne sont pas obligatoirement méchants : le P'i du Village, le P'i des Eaux, le P'i des Grottes. Il arrive que ces P'i épargnent les gens qui se sont risqués aux environs de leurs demeures. Certains P'i même, par exemple le P'i Mưong (P'i du pays), protègent les populations placées sous leur autorité. Il faut d'ailleurs remarquer, pour ce qui est du P'i Mưong, qu'il n'est appelé P'i que par abus, son véritable titre est Thévãda Mưong, c'est-à-dire « Ange gardien du pays », et ce titre définit bien son rôle.

L'autre catégorie de P'i laotiens et Lưs comprend au contraire ceux qui sont issus des âmes de gens morts de mort violente : noyés, tués par la foudre, mangés par le tigre, décapités. Un des plus redoutables pour les femmes est celui des femmes mortes en couches.

Ces P'i sont particulièrement actifs et essentiellement malfaisants. Rien de bon ne saurait venir d'eux. On leur attribue toutes sortes de méfaits, même ceux dont ils semblent a priori innocents.

En juin 1921, tandis que j'allais inspecter le poste de Mưong-Hou-Nưa, une jeune femme Lư, qui craignait sans doute les mauvaises rencontres sur cette longue route presque déserte, s'était jointe à l'escorte. A quelques kilomètres avant d'arriver au village de Ngay-Nưa, un gros arbre était tombé en travers du sentier. L'obstacle avait une hauteur de quatre-vingts centimètres environ. Les cavaliers le franchirent successivement, qui à cheval, qui après avoir mis pied à terre. La femme Lư voulut faire comme les bons cavaliers. Il semblait du reste que le cheval n'éprouverait aucune difficulté à franchir l'obstacle, car la jeune Lư ne pesait pas plus de quarante kilogs.

Le cheval, en effet s'enleva, de pied ferme, et sans hâte. Pendant le temps où il resta cabré, la Lư tint ferme ; mais au moment où, pour faire franchir le tronc d'arbre à ses pieds de derrière, le cheval vint à projeter vigoureusement son arrière-main, la femme, manquant d'assiette, s'élança dans l'espace à la manière d'une balle et vint s'aplatir, après avoir tourné deux fois sur elle-même, à trois mètres au moins en avant de la tête du cheval. Elle était meurtrie au point de ne pouvoir parler qu'avec peine, mais ses premiers mots furent pour accuser un P'i particulièrement agressif de l'avoir guettée au passage. Quelques jours après, elle affirmait la même chose au sorcier-rebouteux qui la soignait. La chute semblait cependant pouvoir s'expliquer par des causes toutes naturelles.

Chez les A-Khas, le Nê intervient dans toutes les circonstances de la vie. C'est la seule crainte du Nê qui empêche l'A-Kha de faire le mal. Le Nu-Quây Kê P'iang de Cha-Kham-Pa m'apprit à ce sujet que : n'avoir pas d'enfants ou ne pas posséder les moyens de les nourrir, n'obtenir que des récoltes insuffisantes, tomber malade, était la conséquence inévitable d'actes malhonnêtes ou méchants. Il m'enseigna ensuite que les mauvaises actions peuvent parfois être dissimulées aux hommes, mais que le Nê apprend toujours le mal qu'on a fait et le fait payer tôt ou tard.

Voici les noms de quelques Nê bienfaisants :

1° Song Chu A P'o. — Esprit de l'Ap'olakhay ou des ancêtres.

2° Yo Sang. — Esprit de l'Ayépœthu. (Ce Nê est spécial au sorcier qu'il protège.)

3° A P'o Sa Khô. — Génie protecteur du village.

4° Cu Chung Nha Chung. — Esprit des morts du village.

5° Chang Mi. — Esprit de la maison.

Parmi les Nê malfaisants on compte :

1° Cha Ca. — Esprit qui rend malade.

2° No Ca. — Esprit spécialement chargé de donner la fièvre.

3° Tchu No. — Esprit de la mare où les animaux du village vont boire.

4° O P'ang. — Esprit qui vit dans les ruisseaux. (On peut faire des cultures aux environs des ruisseaux, mais si on tombe malade dans les champs ou lorsqu'on vient de rentrer à la maison, il faut s'empresser d'offrir un chien au Nê O P'ang).

5° Nhia Chang ou Nhia Ne. — Esprit de l'arbre incomplètement brûlé par un feu de ray ou un incendie de brousse.

6° Tò. — Esprit qui habite le corps d'un tigre, celui de deux serpents enroulés (censés n'en faire qu'un), celui d'une femme qui vient d'accoucher de deux jumeaux. Ce P'i a pour mission de noyer les gens.

MESURES ET NUMÉRATION.

Longueur. — Les mesures de longueur sont basées sur certaines dimensions du corps humain, considérées comme fixes. Ce sont :

ti lòng, brasse. (Les bras étant étendus horizontalement, la mesure est prise de l'extrémité des doigts allongés d'une main à l'extrémité des doigts de l'autre main) :

lòng tu. Même mesure, mais les poings fermés et de l'extrémité d'un poing à l'autre ;

ná thẳng. De l'extrémité d'un coude (coude placé horizontalement et replié) à l'extrémité des doigts de l'autre main. (Bras allongé horizontalement ; doigts étendus) ;

ba p'u tchư. D'une épaule à l'extrémité des doigts de l'autre bras étendu horizontalement ;

ti tchư, empan (avec cette différence avec notre ancienne mesure que la distance est prise entre le pouce allongé et le majeur, au lieu du petit doigt) ;
ti cha, coudée. (Du coude à l'extrémité des doigts) ;
ti tu, pas. (70 centimètres environ).

Capacité et poids. — Les A-Khas utilisent, pour la mesure des produits de la terre, des paniers qui donnent aussi bien la capacité que le poids. Ce sont :
chin. Petite boîte en bambou tressé contenant 600 grammes de paddy ;
tứu. Panier en bambou contenant 12 kilogs de paddy et correspondant par conséquent au Mưn laotien de Luang-Prabang. (A Xieng-Khuang, le Mưn laotien vaut 13 kilogs) ;
tan. Dix Mưn ou 120 kilogs.

Numération. — Pour compter, les A-Khas se servent uniquement des doigts et des phalanges. Ils comptent ainsi par cinq et par quinze. Pour retenir les nombres dont ils veulent conserver la mémoire, ils font sur des baguettes en bambou autant d'encoches que le nombre contient d'unités.

Les connaissances des A-Khas en calcul sont aussi rudimentaires que possible. L'exemple suivant en donnera une idée.

En avril 1921, les chefs de village A-Khas étaient venus à Phongsaly pour y verser le montant de l'impôt. Parmi eux se trouvait le chef de village de Chamai, qui se présenta un sac d'argent sur l'épaule.

L'upahat (sous-gouverneur), qui recueillait l'impôt, lui posa la question habituelle :

« Combien d'inscrits dans votre village ?

— 17 inscrits, P'o mè.

— 17 inscrits à quatre piastres, dit l'upahat, cela fait 68 piastres.

— Bo men, p'o mè (Pas vrai, Père et Mère), répondit en laotien le chef de village. Voici ce que cela fait. »

Et ce disant, l'A-Kha sortait l'argent de son sac et se mettait à faire dix sept piles de quatre piastres. Après quoi il regarda l'upahat de l'air d'un homme sûr de son affaire et lui déclara avec énergie : « Voici ce que je dois verser pour les 17 inscrits de mon village. »

Division du temps. — L'année, comme il a été dit plus haut, commence à des époques variables suivant les villages. Mais le jour de l'an ne marque pas une date nette à partir de laquelle les A-Khas compteraient les jours et les mois. Il indique plutôt celui à partir duquel les A-Khas peuvent disposer de la provision de paddy qu'ils attendent généralement avec impatience, car le riz fait toujours défaut deux ou trois mois avant la récolte.

Après le jour de l'an, les mois sont comptés d'après les lunes. Quand ils ont besoin de précisions plus grandes les A-Khas demandent aux Hôs (Chinois). Il arrive souvent qu'ils ne connaissent même pas le mois dans lequel on se trouve.

Ils ont toutefois un cycle de 12 jours qu'ils appellent *ti-y* et un cycle de 12 ans qu'ils appellent *tso nhi k'u*.

Les jours et les années de ces cycles portent des noms empruntés aux Chinois.

Les A-Khas ne connaissent pas le 2e cycle chinois de dix ans, Thap Giap, et ne font par suite aucune combinaison de ces deux cycles.

VOCABULAIRE SOMMAIRE A-KHA.

La nature.

Ciel	u (nasal)	Famine	hồ mệ-mệ-nhi
Terre	mí tsà	Chaleur.	ở tsá-tsá-nhi
Eau	ú chụ	Incendie	mi chà tộ-nga
Feu	mi chà	Forêt	a pó
Pluie.	ớ-yề	Rivière	lồ-ma
Brouillard.	giờ k'ờ	Arroyo	lồ-dà
Eclair	u, miệu	Rocher	k'à lồ
Tonnerre.	u, chì	Montagne	cồ-chố
Vent.	chà-lề	Rizière.	te ma
Soleil	ná(n)ma	Lac.	la ma
Lune	pá la	Cascade	ú chụ tsộp'ở
Étoile	a cư		

L'homme.

Tête	u tu	Ventre.	ù mă
Cheveux	chêk k'ang	Hanches.	bià-ga(n)
Front.	na-kho	Cœur	si k'àng
Crâne	shà giế	Poumon	pộ
Cerveau.	u-nệ	Estomac	pô ma
Oreilles	nà bó	Intestins.	bô-u
Yeux	mién nự	Doigts.	là nuề
Nez.	nà me	Bras	là tu
Bouche.	miè-pà (nasal)	Coude	la tsự
Menton.	miè-tà	Poignet	tu tché
Moustache.	pà shé	Main	là p'ú
Barbe.	miè-mà	Jambe	mố gò (nasal)
Cils.	miè-hung	Cuisse	chà p'ià
Dents.	sờ	Genou	p'ố tsự
Langue.	miè lá	Pied	shà khứ
Joues.	bà ba	Ongles.	là sàng
Cou.	k'à-lá	Os.	shà giế
Epaules	bà-p'u	Peau	shà cô
Dos.	dố the	Chair.	shà chí
Poitrine	k'àng (n)	Colonne vertébrale.	tá(n) tsự

Animaux.

Bœuf domestique	nhiu nè	Gibbon	miều na
Bœuf sauvage	sán nhìu	Lapin	shé
Buffle	nhiu p'ứ	Loup	k'ừ si
Cerf	che	Loutre	ở shồng
Chat	amí	Ours	k'à (n) hồng
Cheval	màng (nasal)	Panthère	k'à là
Chèvre	chị	Porc-épic	hu p'íu
Chevreuil	tsí hà	Rat	hu chạ
Chien	a-k'ừ	Renard	a-háng
Cochon	gạ	Rhinocéros	nề (n) ya
Ecureuil	húxa mipổ	Sanglier	gà thề
Eléphant	yama	Singe	á-miêu
Défense d'éléphant	ya chứ	Tigre	k'à là

Oiseaux.

Caille	hánhị	Moineau	a chí
Canard	o-ha	Oie	ò-ha giêkhà
Coq	ha p'ơ	Pigeon	khồ-khờ
Coq sauvage	ha shộ	Poule	ha ma
Corbeau	cạ	Tourterelle	khồ khờ lồchu
Faisan	gơ (n)		

Insectes, etc.

Abeille	bia	Termite	a-yi
Moustique	hlék-cổ	Mille-pattes	gà(n)ma ư-shè
Mouche	p'u sä	Crapaud	p'à bư
Fourmi	a-hộ	Grenouille	khà p'à
Papillon	a-ghí; cha nhị	Serpent	a-lo
Taon	a-mạ	Python	li-lị-ma
Araignée	a-chu-lu-ga(n)	Crabe	a-k'a
Puce	a-gò(n)	Sangsue	hị-ệ

Végétaux.

Arbre	a bó	Bois de chauffage	mi k'ổ
Feuille	a pạ	Branche	a lạ
Racine	a tsí	Herbe	ử chự
Fleur	a ye	Ecorce	tchà cô
Fruit	a sì	Charbon	khà gờ

La maison.

La case sur terre	mí tsa-tsả nhúng	L'oreiller	ùtù-ùgùng(n)
La case sur pilotis	áta-tà nhúng	La couverture	á(n) bư
La toiture	mí bơ	La lampe	tơ lùng
La paillotte	ừ chí	Le tabouret	khổ bo
Le bambou	hà bó	La marmite	cừ(n) tsá
Le foyer	mícha tsổ gộ(n)	Le bol à riz	k'ồ ma
La natte	cồ p'u	Les baguettes à manger	chu tá
La plate-forme	cứ kia	Le plateau à manger	hồ cư
L'échelle	gò(n) bà-cá chồng	La porte	lồ ồ
Le lit	ya tsi	Le grenier à riz	tsa chí
		Le balai	yètchè

Les aliments.

Le riz ordinaire	ho chệ	L'eau	ú chụ
Le riz gluant	ho nhò	La graisse	tsi
L'eau-de-vie de riz	chí pà	Le miel	bịa(n)ứ
Le lait	a tsê	Les pousses de bambou	hạ bệ
La viande	shà chí		
Le poisson	ngà shà		
Les légumes	gò(n) pạ	Le piment	là p'ỉ
Les haricots	a bẹ	Du sel	chà-dơ
Le maïs	a tu	Du poivre	gố sồ
Le blé	tsè mơ	Le sucre	p'ò chạ-chạ pa
La patate	bìu ma	Le thé	lồ bổ
La canne à sucre	pố tsớ	Mélasse	p'ò-chạ
L'œuf	ha u		

Les parents.

Le père	a ta	Le garçon	yà hiêu
La mère	a ma	La fille	yà mì
L'enfant	zà	La divorcée	mìn khụ
Le mari	hè chí	Le beau-frère	a yư
La femme	mì zà	La belle-sœur	a nhí
Le fiancé	ya tạ	La sœur aînée	a pa
La fiancée	mìn tạ	Le frère	a co

La sœur	tú ma	Le veuf	biá tång
L'oncle	a gò	La veuve	mì tsờ
La tante	a mư	L'ami	chừ yề
Le grand'père	a pó	L'ennemi	tsổ p'ề
La grand'mère	a p'ì	Une personne	tị-gà
Le vieillard	ya mo	Le mariage	sha ma
La mort	sí-ợ		

Les vêtements.

Le chapeau	ồ khô	La toile	sà p'á
Le turban	ù to	La soie	pờ
Le collier	yiến sổ	Le chanvre	di-sé
La bague	là cáng	Le fil	k'áng
Le bracelet	là dụ	Le métier à tisser	nu cú
Les pendants d'oreilles	ná pó	La quenouille	sàlà ya-áng
		L'aiguille	gọ
L'habit	p'iá k'ằng(n)	Les boutons	p'iêt tsư
La jupe	la gà	Le coton	sà là
Le pantalon	là tsờ	Fil de soie	pờ k'áng
Les sandales	sến no	Fil de coton	sà k'áng
Les verroteries	chú(n) sì		

Couleurs.

Rouge	yơ nè	Bleu	yơ p'ứ
Blanc	yơ pa	Vert	yơ nhề
Noir	yơ nạ	Jaune	yơ tchứ

Classes de la société.

Chef de bonzes	woang p'a lô	Notable	nàng ở
Bonze	woang p'a tchư	Marchand	lổ pà
Grand mandarin	săm p'a	Cultivateur	hiá tè ồng
Chef de village	chờ-ma	Coolie	p'u zà

Objets de commerce.

Ivoire	ya chu	Chaux	lú bờ
Corne	ù tsớ	Parapluie	bứ k'à
Allumette	sổng a mì tì	Orgue	lến chế
Fiel d'ours	k'à(n) hồng p'ia k'ứ	Tambour	thàng(n)
		Flûte	mến pà
Or	mia k'à	Coupe-coupe	miả
Argent	p'íu	Pipe	gó(n) tợ
Cuivre	cừ	Indigo	miàng pệ
Fer	shồng	Papier	sổng gà

Noms divers.

Ananas	k'ia pạ	Noix d'arec	ma lồ a sì
Bétel	blú pạ	Banane	ngà be a sì
Fusil	mià bư	Concombre	sì k'ô
Cercueil	tống mă	Orange	sì lớ
Eventail	pố sự	Citron	sì lớ yơ tsè
Fumée	mià k'ố	Melon	biá dà
Grossesse	già nè hé	Goyave	thay sc hứ
Nombril	tsa pé	Mangue	gớ gộ (g)
Panier	p'ố thú	Bougie en cire d'abeille	shâng lế
Corde	á chạ	Gale	má gư
Epine	dá tsiạ	Grêle	hú lü
Pioche	tsì	Lame (couteau)	mià shồng
Rasoir	ù sự	Paille	gồ yế
Salpêtre	mi chá	Pierre	khà lồ
Sabre	thồ mă	Pilon	thẳng kê
Palissade	k'ồng	Mortier	thẳng sồng
Sac	bể thẳng	Van	gá ma
Tamis	k'à chì		

Temps.

Année	tì gộ	Midi	nà gẳng(n)
Mois	bala tìsì	Quand	hà miêng
Jour	tì nă(n)	Tout-à-l'heure	tì-khày
Nouvel an	ap'ờ-lo	Toute la journée	nhi(n)na
Aujourd'hui	ừ na(nasal)	Combien de temps ?	yatsa
Hier	mí na (n)	Jamais	ngá-tì-chó mà mô-ơ
Avant-hier	fù na (n)		
Demain	nư shố	Maintenant	nhủng(n)
Après-demain	sá p'è	Tout-de-suite	yau k'o-k'o
De jour	ơ-pia	Autrefois	dù hü
De nuit	ìrchi	Où	hà cá chồ ồng
Le matin	a cứ	D'où	hà cá nè lá-ở
Le soir	chìthọ		

Numération.

Un	tị	Huit	hiệ
Deux	nhị	Neuf	gờ
Trois	sồng	Dix	tsê
Quatre	ờ	Vingt	nhị tsè
Cinq	ngà(n)	Cent	tị hiá
Six	cô	Mille	tị thăng
Sept	tchị	Dix mille	tị mía

Pronoms et adverbes.

Moi	nga (n)
Vous	no
Lui	ay yộ
Ici	hi cá
Là	bơ cá
Là-bas	bơ p'ọ
Près	tò p'e
Loin	cà ma
En avant	mì si
En arrière	ná kha
A droite	a má
A gauche	a tsa
Même chose	tỉ cộ
Beaucoup	yơ(n)mià
Un peu	mi chi
Combien	há mịa-u(n)
Plus	ỳ mịa blặ
Moins	mi chi
Pas assez	mà lộ

Adjectifs.

Lent	a-lơ
Agile	ở k'ồ
Aveugle	mia bịa
Muet	a chò
Sourd	nà bổ
Beau	yơ chả
Laid	mà chà
Bon	yơ mừng
Mauvais	mà mừng
Fort	ngà (n) kha(n) pô
Faible	nga (n) kha (n) mà pồ
Grand	yơ hừ (g)
Petit	yơ nhí
Epais	yơ thu
Mince	yơ bà
Gras	yơ tsú
Maigre	yơ hịa
Haut	yơ cồ
Bas	yơ-ợ (g)
Large	yơ kê (g)
Etroit	yơ thè
Long	yơ ma
Court	yơ nhúng
Lourd	yơ k'iang
Léger	yơ p'iá
Luisant	yơ cứ
Propre	yơ shó
Sale	mà shó
Rond	yơ (n) lăng (n)
Carré	sư fẳng (mot chinois
Doux	yơ tsớ
Amer	yơ k'ú
Salé	k'ằn
Fade	mà k'ứ
Parfumé	yơ tso
Puant	bè-lả
Tendre	yơ bẹ
Dur	yơ-gẳng (nasal)
Colère	nừ mà p'e
Méchant	k'ả nhi
Cher	p'ớ nhi
Bon marché	iyáng nga (n)
Travailleur	miếu òng nhi
Paresseux	nhề-gờa
Riche	sú cà (n)
Pauvre	gả tsờ
Ivre	chí pả yiện
Courbe	yièu kộ
Droit	yơ-to
Honnête	bịa (n) cộ (n)
Malhonnête	ma bịa cộ
Intelligent	yơ cớn
Idiot	a cho
Sot	chố thàng
Mûr	yơ miang
Vert	yơ săng

Verbes.

Acheter	gơ	Attacher	pa-ơ
Ajouter	tô lấy si	Avaler	thung
Allumer	mì chà ngò-yiế	Avoir	yạ
Appeler	khú	Baigner (se)	ú chụ tsi
Apprendre	é mè	Besoin (avoir)	yú mộ
Arracher	gơ (g)	Boire	tồ
Arrêter	yú so	Briser	tìm mư
Asseoir (s')	chó	Cacher	gồ (g) gạ (g)
Battre (se)	tsê	Casser	pa
Faire bouillir	ừ bứ	Changer de place	chô p'a
Changer d'habit	p'iá k'àng shứ p'á	Changer l'emplacement	p'o p'a
Chanter	a tsi k'ú	Compter	cư
Chercher	tsô ớ	Coudre	gu
Comprendre	si nhă	Couver	há u-u-ợ
Conduire	tsáng (n)	Cracher	dà khà khă
Coucher (se)	yụ-ợ	Prêter	p'á
Couper	dợ	Cuire	ya bia
Couvrir	nhúng chộ	Danser	nhi-an
Craindre	gụ (g) nhi	Déchirer	chợ pạ
Chasser	thè	Découper	yiên
Choisir	tsê	Défricher (faire les rays)	hiá mộ
Connaître	si nhă	Demander	ná hà
Courir	kê	Demeurer à	chô
Couvrir une maison	nhúng chụ	Déposer	ồ thà
Creuser	tù	Détruire	pia
Crier	cu	Dire	cha
Cueillir	chợ	Donner	bi
Cultiver	k'iạ	Ecarter (s')	dúi
Debout (être)	cổ yổ thú	Enterrer	tsồ hả tù
Décortiquer le riz	(tsay) thăng (n)	Enfuir (s')	khủy kê
Aboyer	cô	Elever des porcs	gà p'à
Accompagner	ngà ná cung lá	Envier	yú mộ
Aimer	mộ mia	Envoyer quelque chose	bì ợ
Aller	y-ơ	Essuyer	kế chè
Amuser (s')	ga (g) ơ	Eveiller	nuế lá
Apporter	hè: lă	Fâcher (se)	nơ ma p'ề
Approcher	nga (n) tờ p'e thè lá	Faire	chàng
Arriver	khờ		

Fendre	pa
Frapper.	tỉ
Gagner	gá chà
Gratter	pia
Honte (avoir)	cha tó
Interroger	ná hà
Labourer	lỳ(mot chinois)
Laisser	ồ thà
Lever	bạ tí
Marcher.	y ơ
Mêler	tỉ công
Mettre.	ồ thà
Mouiller.	chi
Naître	p'ù
Obéir	ná hà
Descendre	yà lệ
Diminuer	mừ chỉ yiu tộ
Disparaître.	mà mò
Dormir	yiu mứng
Emmener	hè bia
Entendre	ná hà
Envoyer quelqu'un .	là ý o
Essayer	iyá ho
Eteindre le feu. . . .	mỉ chà mlă(n)
Faim (avoir)	hổ mè mè nhí
Fermer	p'ì
Finir.	zchi bià
Fondre (faire). . . .	gư ơ
Froid (avoir).	yổ cà că (g)
Frotter	kể
Garder	gô thà
Genoux (être à). . .	p'ồ tù
Goûter	chà họ
Grimper.	dá lề
Guérir.	mừng lá
Ignorer	mà sí nha
Incendier	mỉ chà tô nga
Inonder	ù chù khừ bia
Jeter.	ồ che
Piler.	thàng
Laver	tsì
Laver (se).	thu
Mâcher	gô-o
Manger	chà
Marquer.	bộ o
Mesurer.	dà hơ
Oublier.	nghe
Pardonner	sha hú
Partager.	bí ơ
Pendre.	pà tộ
Peser	yơ p'iá
Plaire	mổ mia
Pleurer	yơ thu
Porter.	bà (g)
Prendre.	yú
Promener (se). . . .	ga lề (n)
Ramasser	gô lạ
Rappeler (se)	noé thà
Regarder	hô
Remuer	pé
Ramer.	chlọ hơ
Remplir.	xăng
Renverser.	khá bia
Répondre.	é cộ lạ
Retourner.	gộ (n) pộ
Revenir	gộ (g) lè
Rouler (se).	pu p'a o
Saluer.	ù tù thẳng
Sécher.	chlộ
Sentir	mè là
Siffler	bô
Sortir	dùi
Souffler	bô
Tendre	yơ bẹ
Tenir	nhiện
Tisser.	sà nủ(n) gạ
Tousser	ơ sơ sơ
Monter	da lề
Mordre	cộ
Mourir.	shí
Nettoyer	kể chê
Nourrir	tchu
Oser.	chẳng p'ờ
Ouvrir.	p'ăng
Parler	cha
Partir	y-ơ

Percer.	bơ	Tomber	tchù
Piquer.	chô	Transporter	bạ
Planter	k'ia	Travailler.	mià úng(n)
Plier.	bìa tồng	Traverser.	cừu
Porter	ờ	Tremper.	k'ia pụ
Porter (se) bien . . .	yó mừng yó sa	Tresser	pẹ
Punir	cứ tị	Tromper.	chà bliá
Rencontrer.	thàng p'u ơ	Tuer.	sẹ
Réparer.	giáng tsô	Vaincre	gà (g)
Réunir.	tik cồng	Vaincu (être).	ma gà (g)
Rire	ư-ợ	Vendre	a
Saisir.	yú	Venir	lá
Savoir.	sì nha	Verser.	k'áng
Semer.	k'ia	Vêtir (se)	tông
Séparer	tik cáy tik hùng (n)	Vieillir.	mố
Soif (avoir).	ú chù mẹ o	Visiter	hô ý
Souffrir	na ơ	Voir	hô
Teindre	nă	Voler	k'ố
Tirer.	gơ	Vomir	ù pe pẹ

TEXTES A-KHA.

Phrases usuelles.

1. — *Hia tê* *p'u* *tao p'e* *ma mung* *ca ma* *ung* *i.*
Terres village près pas bonnes loin faire aller.

Traduction.

Les terres situées près du village ne sont pas bonnes; il faut aller travailler plus loin.

2. — *A ta* *si* *gang chang* *p'u* *ma cha* *a tchô* *p'u*
Père mort cérémonies argent n'avoir pas on argent
p'a *le.*
emprunter aller.

Traduction.

Mon père est mort, je n'ai pas l'argent nécessaire pour faire des cérémonies, je suis obligé d'aller en emprunter.

Histoire du Pavot.

A tang nhi ga mo o ma ga la.
Nous deux aimer non marier.
A ma a ta ma mo ga si no nga ca.
Mère père pas vouloir moi mort vous moi penser.
Nga tu o ca a pô dê la nga o a tchuê dê la o ma!
Moi enterré endroit plante pousser moi seins sortir (interject. finale).
A ca a yê yê la a si si la quê ca yè yi.
Plus tard fleur fleur ouvrir fruit fruit formé cela couper aller!
A tsi dò lê cò hung cha a ne chu
Sève sortir cela (en parlant de la sève) préparer cela fumer
Nga ma ca e puè i ma
Moi pas penser (interjection) oublier aller (interjection).

Traduction.

Nous deux nous nous aimons, nous voulons nous marier ; mais nos parents ne le veulent pas.

Je veux mourir, mais je penserai à vous.

A l'endroit où je serai enterrée, il sortira de mes seins une plante. — Cette plante portera des fleurs, puis des fruits. — Si vous coupez ce fruit, il en sortira une sève. — Vous la préparerez, puis vous la fumerez. En fumant, vous vous consolerez de ma mort.

Prière pour connaître le « Nê » qui tourmente un malade.

Song na ngay a.
Trompe les autres.
Nga na tha gay.
Ne me trompe pas.
Nga lô ma si.
Moi, je ne connais pas.
Yu lô si.
Toi, tu sais tout.
Nga lô ma mô.
Moi, je ne vois pas.
Yu lô mô.
Toi, tu vois tout.
Nô nga o khò ta khu che.
Tu es plus grand que moi.
No si si e.
Ce que tu dis est vrai.

Yau ma ma e.
Ce que tu dis est franc.
Ha chê o nè cu o?
Quel est donc le « nè » qui tourmente ?
Ti la chông
Une fois je te consulte.
Ai cha lò.
Prouve-le (avec ce riz).

PRIÈRE POUR DEMANDER AU « NÈ » DE GUÉRIR UN MALADE.

Hia mi hia sang sam p'a!
Nè de la terre, puissant maître !
Hia mi hia sang sam ma!
Nè de la terre, puissante maîtresse !
La tho tha cho.
N'emporte pas ce pantalon (du malade).
P'ia tho tha chang.
N'emporte pas cette veste (du malade).
Yiu pang tha tha.
Ne plie pas ce matelas [1].
Na pang tha tho.
Ce malade, ne le tourmente pas.
Nga o tsò.
L'homme est à moi.
Chên nau chên.
L'animal est à toi.
Chê tsa nô nè chu.
Emporte l'animal et guéris le malade.
Sông cô ga ne,
Pendant trois ans,
Miang hu tha ghe.
Tes yeux ne doivent pas venir voir.
Hò chu gia yu ta ma.
Demeurez dans cette grande maison avec votre famille (en parlant à l'homme).
Cha gia chu a.
Demeurez là où vous couchiez.
Chau a cô-ay.
Demeurez là où vous vous asseyiez.

---

[1] Quand le malade meurt, on plie son matelas.

Prières pour les trépassés.

Nô o a-yu, a-nhi, a-ma, a-ta, a-tsu, tsi mun, còng-ay-le.
Tes grands frères, petits frères, mère, père, sœur, belle-sœur, parenté,
khang tsô, ablang!
cousins, cousines!
Ha nhi ca ma, o khang ta khang.
Il y a des chemins en haut et en bas.
Ta khang sa go khang.
Le chemin d'en haut n'est pas bon.
Sa u nô i ma u.
* Ce n'est pas ton chemin.
Cô khang tha lê.
Ne prends pas cette route.
O khang lò o khang.
En bas, c'est le chemin des enfants.
Sa u nô i ma u.
Ce n'est pas ton chemin.
Cô khang tha lê.
Ne prends pas cette route.
Cang khang chông o khang.
Au milieu c est ton chemin.
Sa u nô o khang.
C'est ta vraie route.
No ga cô ba tsê lê.
Tu dois prendre cette route-là.
Mia khu cô ba tsô lê.
Tes yeux regarderont bien droit dans cette direction.
Ca p'o ho nê cô-o lê.
En arrivant à ta route (l'embranchement de la route), dépose quelques cauries et pars.
Hia ung sung tè kho lê,
(Une fois) arrivé aux rays,
Hia p'o ho nê cô-o lê.
Dépose quelques cauries et pars.
Mi sa sung cang kho lê.
Arrivé à l'endroit où il y a des arbres coupés,
Mi p'o ho nê cô-o lê.
Dépose quelques cauries et pars.
U tsuê sông tu kho lê,
Arrivé à l'eau,
U tu u p'o ho cô-o lê.
Dépose quelques cauries et pars.

Za ung sông p'u kho lê.
Arrivé au village,
P'u p'o ho nê cô-o lê.
Dépose quelque cauries et pars.
Za ung sông ho kho lê,
Arrivé à la maison,
Cu chung yê la chung p'a cô-o lê.
Tu y resteras avec tes ancêtres.
Nhu p'o ho nê cô-o lê.
En voyant tes ancêtres, informe-les que tu leur apportes des buffles.
Chông p'u nhu ne p'u la-o lê è-i.
Après avoir informé tes ancêtres de ton arrivée,
Chông su a-cu la-o.
Prends la place occupée par eux en les priant de monter plus haut.
Chông o-a nha da lê ê-i.
Reste là dans ton nouveau domaine et ne reviens plus.
Nô o chô ga tha-o.
Reste dans ton nouveau domicile
Cha ga nhung a tha-o. Ngay hô cha ne ngay lê.
Mange là-bas et oublie tout ce qui se passe ici.

PRIÈRE RÉCITÉE DEVANT L'AUTEL « LAYEPOTHU », PAR LE SORCIER, QUAND LUI-MÊME TOMBE MALADE.

Khu lô p'i ma yô o!
Grands chefs des sorciers trépassés!
Nô lô a-nha chô.
Vous êtes placés haut.
Nga lô a-cu chô.
Moi, je suis en bas.
P'i ma ma si tsang le ma cha.
Placé haut, mais ne rien connaître, ce n'est pas vrai (c'est impossible).
Ma mo tsang nang ma hiang.
Ne rien voir, ce n'est pas vrai (c'est impossible).
Sông na nu lô thu a.
Faites du mal à autrui.
Nga na nu lô ma thu.
A moi n'en faites pas.
Sông na ngay lô gay.
Frappez les autres.
Nga na ngay lô ma gay.
Ne me frappez pas.

Ti ʒi la lo ma mu.
Avant, jamais je ne souffrais.
Ti cho la lo mu.
C'est la seule fois que je souffre.
Ti ʒi kho ca ma pa.
Avant, jamais je ne tombais malade.
Ti cho kho ca pa.
C'est la première fois que je tombe malade.
Hò cha qui bi ung.
Mangez, introduisez beaucoup pour me rendre gras [1].
Nga lo a-cu chò.
Je suis bas (humble).
P'i k'ò mung ay thò.
Soulagez-moi bien.
P'i k'ò mung ay ma thò.
Si vous ne me soulagez pas comme il faut.
Ga ba p'i sa a ga gang o.
Vous n'aurez pas d'abri.
P'i k'ò mung ay ma thò.
Si vous ne me soulagez pas comme il faut,
A ca yò ga cò y ma cha.
Vous n'aurez pas de tabouret pour vous asseoir.
Cha ga nhung ma cha.
Vous n'aurez pas d'endroit pour manger.
Bò tang che la ti cung o chò.
Vous vivrez dans la forêt avec les cerfs.
Nò ga si a nông.
Vous mourrez.

II

P'u-Noi

NOM. ORIGINE LÉGENDAIRE.

Leur nom complet est Kha-P'ai-P'u-Noi. Ils appartiennent en effet à la race des Kha-P'aï assez répandue dans le bassin du Nam-Ou. Ils se différencient cependant nettement des autres Kha-P'ai par le costume et aussi quelque peu par le langage.

---

(1) D'après le sorcier, le Né doit manger le plus possible pour que l'excédent de la nourriture qu'il absorbe passe dans le ventre du malade qui prend ainsi des forces et guérit rapidement.

Ce nom de P'u-Noi leur a été vraisemblablement donné par les Laotiens. Ils l'ont en tous cas adopté, puisque, entre eux-mêmes, ils ne s'appellent jamais autrement.

En laotien, P'u-Noi signifie « montagne petite » ou « homme petit ». On l'a parfois interprété : « Hommes des petites montagnes ». Ce sens est peu probable. Sans doute, les massifs où sont maintenant cantonnés les P'u-Noi ont une altitude relativement faible. (Les sommets atteignent seulement 1500 à 1600 mètres et les fonds sont entre 600 et 1000 mètres.) Mais la nature escarpée des flancs, et pentes, partout très raides, sont loin de donner l'impression de petites montagnes. D'autres races de Khas, les Khas Khmu et les P'u-Thèng par exemple, n'habitent-ils pas, sans s'appeler P'u-Noi, des régions partout beaucoup plus basses et moins accidentées ?

Il est vrai que les P'u-Noi, dont l'installation dans la région qu'ils occupent actuellement ne remonte sans doute pas au-delà de quelques centaines d'années, sont vraisemblablement arrivés avec le nom qu'ils portent encore. Ce nom s'appliquerait donc, non pas à la région de Phongsaly, mais à celle qu'ils habitaient antérieurement. Même ainsi, l'interprétation « hommes des petites montagnes » semble peu probable. La région de Vien-Phu-Kha qu'ils occupaient, paraît-il, avant leur migration vers Phongsaly, n'est pas une région de basses altitudes. Là-bas comme ici, les montagnes atteignent 1500 et 1600 mètres. Les fonds sont plus bas encore qu'ils ne le sont à Phongsaly. Mais, plus encore, il semble qu'interpréter ainsi le nom de P'u-Noi serait accorder aux Laotiens un don d'observation qu'ils n'ont généralement pas.

Le sens « homme petit » paraît encore confirmé par la légende commune sur la naissance des diverses races que l'on rencontre encore aujourd'hui au Laos :

A l'époque où le Laos était encore inhabité, deux ermites, venant de Phu Him-ma-phan (Himalaya), vinrent s'installer dans une grotte de la montagne de Phu-Suong (région de Luang-Prabang). Un jour, ils décidèrent de fonder une ville.

Ils commencèrent par déterminer les limites du pays qu'ils nommèrent Mư̛ong Lan Sang (Pays des Millions d'Eléphants). Puis, comme ils possédaient un pouvoir surnaturel, ils montèrent au ciel et demandèrent à Pha In (Indra, Roi du ciel, appelé encore Then Fa) d'envoyer un souverain sur la terre pour fonder une ville et la gouverner. Leur mission accomplie, les deux ermites regagnèrent l'Himalaya.

Le Roi du ciel, après en avoir délibéré avec les Then dont il était le chef, décida d'envoyer Khun Bolom, son fils, accompagné de ses deux brus, femme de Bolom : Nang Yomma Phala (femme du côté droit) et Nang Et Kheng (femme du côté gauche), ainsi que quelques habitants célestes.

Khun Bolom et sa suite descendirent donc du ciel et s'établirent tout d'abord à Na-noi-oi-nu (Petite rizière [où poussent] les *oi nou*, cannes à sucre).



Femmes P'u-Noi ren rant des rẫy.



Femmes P'u-Noi tissant le coton.

Après sept ans de séjour, Nang Yomma Phala avait donné à Khun Bolom quatre fils, Nang Et Kheng trois seulement. A cette époque, Khun Bolom n'avait à son service ni mandarins, ni villages, ni animaux.

Quant à la ville fondée, elle était toujours sombre, parce qu'elle était ombragée par une liane Khưa Khao Kat, dont les racines plongeaient dans le lac de Nong Khu (près de Diên Biên Phu). Cette liane reliait alors le ciel et la terre. Le feuillage d'un très grand arbre, Ton Hai, épaississait encore l'obscurité. Cet arbre, situé au Nord du lac Nong Khu, était enlacé de lianes qui portaient deux fruits en forme de gourdes.

Khun Bolom envoya son domestique Pu Thao Yơ et sa servante Mè Thao Ngam au ciel pour prévenir les seigneurs Then qu'il était très gêné de ne pas voir le soleil. Les seigneurs Then envoyèrent alors des Then (habitants du ciel) avec mission de couper la liane Khưa Khao Kat, l'arbre Ton Hai et de percer les deux gourdes.

L'arbre Ton Hai fut abattu, la liane Khưa Khao Kat coupée (c'est depuis cette époque que les relations sont interrompues entre la terre et le ciel). Pour les gourdes, le travail fut un peu plus compliqué.

La première gourde fut percée avec des poinçons chauffés à blanc. Les premiers hommes qui en sortirent furent les Khas Khmu. Ils avaient été quelque peu noircis par le charbon qui adhérait aux parois. De là, la couleur foncée de leur teint. Le travail fut poursuivi avec des ciseaux de menuisier. Sortirent alors les autres Khas : Khas-P'ai, Khas Seng, Khas Bit, etc. Ils étaient un peu plus clairs de teint, mais il était visible cependant qu'ils étaient passés par le même trou que les Khas Khmu. En outre, pressés de sortir, ils n'avaient pas voulu attendre que l'ouverture fût suffisante. Leur race en est restée de petite taille. Avec eux ils emmenaient des animaux, des outils, des vêtements, des arbres fruitiers etc.

Les P'u-Noi étaient sortis les premiers, aussitôt après les Khas Khmu, et alors que le trou n'était encore qu'insuffisamment agrandi. Ils étaient donc naturellement les plus petits.

La deuxième gourde fut attaquée à coups de hache et de coupe-coupe. Il en sortit les Laotiens qui, moins comprimés et n'ayant pas eu à essuyer le charbon, y gagnèrent une taille plus élevée et un teint plus clair.

HABITAT.

La race P'u-Noi n'est représentée dans le 5e Territoire que par 39 villages comptant en tout 847 inscrits. La population totale doit s'élever à dix mille âmes environ.

Aucun autre groupement P'u-Noi n'a été, je crois, signalé dans une autre province de l'Union. Un seul village, celui de Ban-Tang, qui compterait une vingtaine de cases, est connu aux Sip-Song-Pan-Na chinois.

Situation géographique. — Les P'u-Noi occupent une région très localisée, qui couvre à peine un carré de trente kilomètres de côté. Approximativement, cette région est limitée au Nord par le parallèle de Ban-Kun-Num à six kilomètres Nord-Ouest de Phongsaly ; au Sud par la rivière Nam-Leng ; à l'Est par le Nam-Ou ; à l'Ouest par la grande chaîne nord-sud qui sépare le pays élevé de Phongsaly du grand sillon Ngay-Nưa, Bun-Nưa, Mường-Yô, Bun-Tai.

Quelques villages : Huei-Ang, Na-Phai, sont excentriques vers l'Ouest ; d'autres, Cha-Kham-Lư, Sen-In, sont situés au Sud du Nam-Leng.

Dans la région qui leur appartient, les P'u-Noi ne sont pas mélangés aux autres races. A part le petit village Hò de Phongsaly, et le petit village Kha-P'ai de Ban-Tang, ils sont absolument seuls chez eux. Il y a là un fait qui contraste avec ce qui se passe dans le reste du Territoire où Hôs, Allôs, Giaos, Méos, Khas-Kôs, Khas-P'ai semblent s'être arrêtés au hasard des migrations et se trouvent enchevêtrés les uns dans les autres.

Nature et configuration du sol. — Dans toute la région P'u-Noi, le sol est, à peu près partout, nettement schisteux. Sur quelques sommets, et en particulier sur les plus élevés, apparaissent des assises peu étendues de grès blanc ou rose. Plus rarement on trouve quelques blocs, qui d'ailleurs ne semblent pas en place, de grès bleu.

C'est le plus souvent sur les points gréseux que sont installés les villages. Ils sont ainsi en partie préservés, grâce à la nature sablonneuse des débris d'érosion, de l'innommable boue où pataugent, quatre mois de l'année, gens et bêtes dans les villages de races différentes. Parmi ces derniers, certains, les Khas-Kôs par exemple, ont pris l'habitude de ne circuler à travers les cases, en saison des pluies, qu'à l'aide d'échasses.

Le pays P'u-Noi est traversé en son centre par une chaîne montagneuse à sommets arrondis, dont l'altitude moyenne est de 1550 mètres environ. Le point le plus élevé, qui est le piton de Phongsaly, atteint 1625 mètres.

Le fond des vallées est entre 500 et 1000 mètres. Contrairement à ce qui se passe en Europe, les bords, (comme presque partout en Indochine), en sont très encaissés. Des pentes très raides, couvertes d'une végétation intense de lianes, d'herbes coupantes et d'arbustes épineux, rendent la traversée des plus petits ruisseaux toujours très difficile en dehors des sentiers battus.

Par contre, à l'exception du fond même des arroyos, le pays a été à peu près entièrement déboisé. La cause en est due en partie aux défrichements préalables aux cultures de rays, mais plus encore aux incendies allumés par jeu en saison sèche. La nécessité de fournir au bétail des pâturages renouvelés ne justifierait pas la dixième partie des incendies, d'ailleurs allumés aussi bien en pays inhabité qu'aux environs des villages.

Quelques forêts ont cependant échappé jusqu'à présent à la destruction. Le plus souvent, c'est parce qu'elles sont l'asile de « P'i », qui sont ici autrement

craints que ne le sont en pays d'Annam les plus malfaisants des Ma-qui. Souvent aussi, et justement parce qu'elles n'étaient pas fréquentées des indigènes, ces forêts sont devenues le repaire de fauves, qui ne sauraient être autre chose que des « P'i » ayant revêtu la forme de tigres, d'ours ou de panthères.

Malgré tout, et si l'on excepte la forêt d'arbustes qui se reforme partout où, pendant trois ou quatre ans, le feu n'a pas sévi, mais qui semble vouée à l'incendie dans un avenir rapproché, les forêts couvrent à peine quelques hectares dans toute l'étendue du pays P'u-Noi.

CARACTÈRES DE LA RACE.

Les P'u-Noi, en général, sont de taille médiocre (1 m. 55 pour les hommes, un peu plus de 1 m. 50 pour les femmes). Quelques individus, et plus particulièrement les chefs, sont sensiblement plus grands.

Ils sont remarquablement musclés. Leur aptitude à marcher sous de fortes charges n'est probablement égalée par aucune autre race de l'Indochine. Il est arrivé que certains d'entre eux, soit à cause de l'indisponibilité de leur coéquipier, soit par suite d'une négligence du chef de poste, ont fait en un jour l'étape de 22 kilomètres, aggravée de mille mètres de différence de niveau qui sépare Hatsa de Phongsaly, en portant sur leur dos une caisse de 35 kilogs. Ils arrivaient avec leurs camarades sans paraître autrement surpris ni affectés par leur charge anormale.

Porter est au reste, pour eux, chose naturelle. Lorsque, le soir, ils rentrent des rays, chacun d'eux, grands et petits, est pourvu d'une hotte à sa taille. Si en chemin un spectacle retient leur attention, si par exemple en passant devant la demeure d'un Européen, ils entendent jouer un gramophone, ils s'arrêtent et demeurent un long moment à écouter. Aucun d'entre eux n'aurait l'idée de déposer son encombrant fardeau de maïs, de concombres ou de bois mort.

Les hommes sont en général musclés sans lourdeur. Leur démarche est aisée. Les femmes, même lorsqu'elles ne portent rien, marchent courbées, les pieds en dedans comme si elles ne cessaient de gravir une pente raide. Jeunes, elles sont assez agréables, mais, dès qu'elles ont dépassé vingt ans, leurs traits et leurs membres s'empâtent; leurs muscles disparaissent sous une couche de graisse, leur ventre, qu'elles mettent à l'air quand elles ont chaud, a une tendance fâcheuse à descendre sur leurs jambes. Elles n'ont plus dès lors que l'aspect de grosses et lourdes commères.

Les P'u-Noi, comme tous les montagnards, n'acceptent pas volontiers le portage à deux, cher aux Annamites. Lorsque, pour une charge trop lourde, l'administration a réquisitionné deux coolies, ils portent, si les deux coolies sont des hommes, chacun à son tour. Si l'équipe comprend un homme et une femme, la femme porte pendant la majeure partie de la route. L'homme l'encourage.

C'est ainsi que rentrent le soir, des rays, les longues théories de P'u-Noi. Les femmes vont devant, chargées autant que faire se peut. Derrière, causant, riant et se bousculant, viennent les hommes. Quelques uns chantent en ton mineur des mélopées lentes et plaintives. Un ou deux d'entre eux jouent du khên laotien. Dans les cas urgents, cependant, l'homme consent à prendre une charge, quand, par exemple il s'agit de rapporter la moisson à la case. D'autres fois, il consent à se charger du dernier-né.

Quel que soit le poids de la charge, dès que le sentier cesse d'être par trop abrupt, la femme recommence à filer le coton, et ne cesse plus jusqu'à l'arrivée à la maison.

Sans doute, être transformées en bêtes de somme est un sort commun aux femmes de toutes les races primitives. Ce régime comporte pourtant parfois quelques adoucissements, tout au moins pour les jeunes femmes encore désirables. J'ai souvent, par exemple, aperçu du haut du poste de Pakha, dans la province de Laokay, des Méos cheminant dans le cirque vers le marché. La femme marchait souvent en avant « haut le pied ». L'homme suivait, portant la hotte. A quelques centaines de mètres du marché, l'homme passait la charge à sa femme et faisait ensuite une entrée de grand seigneur qui est le maître chez lui et qui sait se faire obéir.

Il est juste d'ajouter qu'au retour du marché, vers le soir, la femme était non seulement chargée du produit des échanges, mais encore obligée bien souvent de remorquer, jusqu'au moment où il s'affalait définitivement au fond du fossé, son seigneur et maître qui avait trop copieusement fêté l'alcool de riz de son oncle le Chinois.

Chez les P'u-Noi, on peut rencontrer leurs groupes en n'importe quel point du sentier ; c'est toujours la femme qui porte, tandis que le mari ou le prétendant cause, chante et joue du khên.

C'est par paresse, et aussi pour montrer qu'il porte bien la culotte chez lui, que le P'u-Noi laisse toujours la charge à sa femme. Cela ne l'empêche pas d'être lui-même extraordinairement résistant le cas échéant. Cette aptitude à marcher vite et longtemps sous les plus lourds fardeaux est due sans doute partie à l'atavisme, partie à un entraînement toujours maintenu en état suffisant chez cette race malgré tout plus laborieuse qu'aucune autre et qui jusqu'à présent n'a que peu ou pas subi les effets néfastes de l'opium. Seuls quelques chefs fument la drogue. Ils n'en sont pour cela ni plus intelligents, ni plus actifs. Mais l'opium est encore ici un vice de riches.

Les P'u-Noi sont très souvent réquisitionnés pour les transports de l'administration. Ils finissent par toucher de ce fait des sommes relativement élevées. Lorsque les salaires étaient payés en bon argent, la majeure partie des sommes touchées passait à faire des bijoux ; mais depuis que le titre des pièces divisionnaires a été ramené à un taux tel que la fabrication des bijoux n'est plus possible, le P'u-Noi, dans une région où les transactions sont insignifiantes, n'a plus aucun emploi de son argent. N'est-il pas à craindre, dans de

pareilles conditions, qu'il ne finisse par céder à l'attrait de l'opium ? Le goût une fois pris, il ne lui sera pas difficile, s'il craint de manquer d'argent, de semer, comme ses voisins les Hôs et les Méos, un champ de pavots. Les Khas Kôs ignoraient, paraît-il, l'usage de l'opium il y a vingt ans. On ne s'en douterait pas aujourd'hui.

La récente mise en circulation des nouvelles pièces divisionnaires, dont le titre est assez élevé pour leur conserver l'aspect d'argent pur, a été particulièrement bienvenue ici.

Quoi qu'il en soit, le P'u-Noi est essentiellement travailleur. Bien avant le jour, dans chaque village, les pilons décortiquent le riz pour le repas du matin. Entre six et sept heures, toute la famille, grands et petits, prend le chemin du ray. La maison demeure seule, la porte fermée par un simple bâton placé en travers. Elle ne contient d'ailleurs rien qui puisse tenter les voleurs.

Quelques instants à peine avant la tombée de la nuit, chacun regagne la case. Dès qu'ils sont en état de marcher, les enfants suivent. Au retour, chacun d'eux porte une hotte à sa taille.

Si le P'u-Noi est laborieux, il n'est pas possible par contre de dire qu'il soit particulièrement intelligent. Les chefs mêmes paraissent étroitement bornés. A ce point de vue, on pourrait dire sans trop exagérer qu'ils tiennent plus du buffle que de l'homme.

Cependant, grâce à leur docilité, à leur ardeur au travail et, aussi à un esprit d'imitation assez développé, ils sont très perfectibles. Cinquante d'entre eux servent en permanence comme gardes indigènes. Trente viennent d'être recrutés comme tirailleurs. Ils sont, à de rares exceptions près, parvenus assez vite à faire de bons ouvriers : briquetiers, scieurs de long, boulangers même, et ils ont, en tous cas, sur les autres races de l'Indochine, sans en excepter les Annamites, le grand avantage de n'avoir pas besoin, une fois qu'ils savent faire quelque chose, d'être surveillés de près. Ils travaillent d'eux-mêmes sans arrêt et sans mollesse.

Pour ce qui est du courage, le P'u-Noi semble n'avoir rien d'un foudre de guerre. Il a vite fait, la femme surtout, dès qu'apparaît dans le lointain le casque d'un Européen, de piquer une tête dans la brousse. En cas de surprise absolue, la femme se cache derrière l'homme, se serrant d'aussi près que possible contre lui et tremblant de tous ses membres. Seules quelques vieilles supportent sans émoi trop apparent la vue redoutable de l'Européen.

A l'arrivée dans un village, les cases se vident ou se ferment ; femmes et enfants gagnent la forêt toujours prochaine. Il ne faut pas trop leur en vouloir. Les parents, qui n'osent, par crainte de le voir réellement accourir, appeler le P'i (loup-garou, croquemitaine P'u-Noi), n'ont-ils pas cru malin, lorsqu'ils ont affaire à un enfant récalcitrant d'appeler le Pha-lang-set ?

Peut-être ne faudrait-il pas, malgré tout, se fier outre mesure à cette timidité apparente. Certain soir de l'année 1921, rentrant de tournée vers sept heures, n'ai-je pas trouvé le village de Phongsaly tout entier en train de

lapider très méthodiquement quelques gardes indigènes annamites véhémentement accusés d'avoir serré de trop près deux jeunes filles P'u-Noi ? La scène aurait pu mal finir si l'arrivée, tôt signalée, du Than-Sac-Si n'avait précipité chacun chez soi à la manière des rats de la fable.

Un incident analogue se produisit quelques mois plus tard. Cette fois, c'était le chef du village lui-même, brute alcoolique, terreur de ses propres administrés, qui dirigeait ses troupes dans une rixe entre P'u-Noi et Tonkinois. Mais comme il avait dépassé les limites permises et que sa mise à l'abri devait être un soulagement pour le village même, il fut poursuivi devant le tribunal français et condamné.

Il y a lieu de noter enfin qu'avant l'arrivée des Français dans le Territoire, le Roi de Luang-Prabang avait confié aux P'u-Noi la garde des frontières. Il est probable qu'ils avaient mérité ce choix en faisant preuve de courage tout au moins devant des gens appartenant à des races connues d'eux. Après tout, ils sont excusables d'avoir peur de nous, puisque même pour des races plus élevées, pour les Lưs par exemple, il est bien entendu une fois pour toutes que les Français ne sont pas des hommes comme les autres, mais des P'i. Laissons donc durer ce qu'elle pourra cette croyance dont nous ne pouvons que profiter.

Pour ce qui est des P'u-Noi, l'occasion ne s'est pas encore présentée de juger la valeur au feu des gardes indigènes et des tirailleurs recrutés parmi eux. Il est très possible que, bien encadrés, en confiance avec leurs chefs — français ou annamites — ils s'y comportent très bien. En tous cas, leur sobriété, leur aptitude à la marche en montagne, leur résistance au climat rude du Territoire en feraient une troupe remarquable pour la poursuite d'une bande déjà désorganisée.

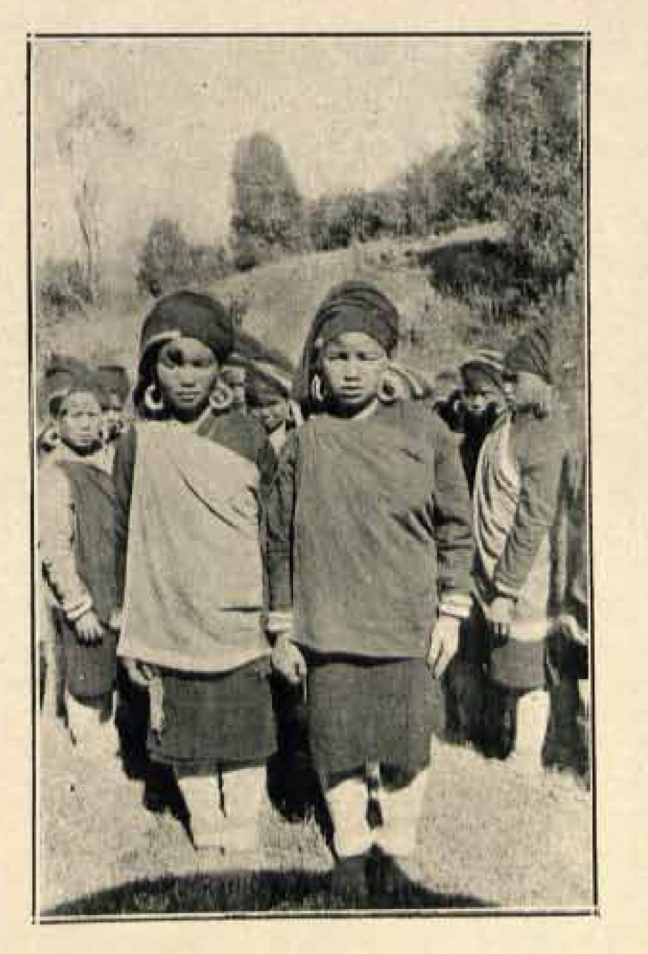
HISTOIRE.

Tout ce que les P'u-Noi savent de leur histoire leur a été transmis par tradition verbale. C'est dire combien les renseignements qu'ils peuvent fournir sont incomplets et sujets à caution. Les mieux informés, parmi eux, des faits et gestes de leurs ancêtres sont les deux plus grands chefs Phaya Soulinia et Phaya Soulintakhet. Ce sont eux qui ont raconté l'histoire suivante :

Autrefois, les P'u-Noi habitaient, la région de Vien-Phu-Kha (Province du Haut-Mékong, Délégation de Mưong-Sing). Ils vivaient là sous la domination des Birmans.

A une époque que la tradition fait remonter à cinq générations, c'est-à-dire à quatre cents ans (une génération compte pour quatre-vingts ans chez les P'u-Noi), une armée chinoise s'avança jusqu'à Vien-Phu-Kha dans l'intention de conquérir le pays. La lutte dura longtemps, paraît-il, entre les Chinois et les Birmans soutenus par les P'u-Noi. En fin de compte, les Birmans furent

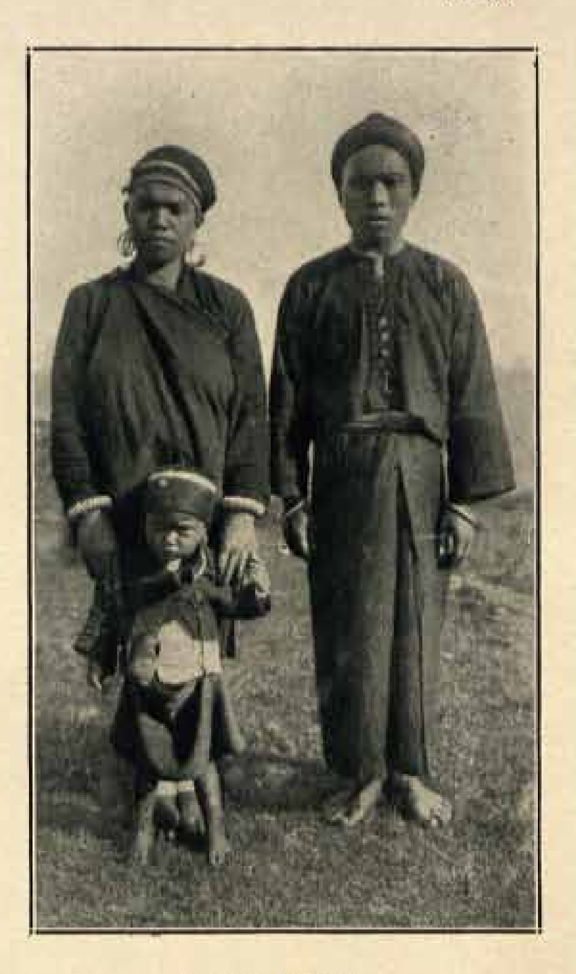
Pl. XV



Femmes P'u-Noi en tenue de cérémonie



P'u-Noi.



Famille P'u-Noi.

battus et se retirèrent sur la rive droite du Mékong. Quant aux P'u-Noi, suivant leur habitude en cas de revers, ils cherchèrent un refuge dans les forêts. Au bout de quelque temps, ils regagnèrent ceux de leurs villages qui n'avaient pas été brûlés pendant la lutte, puis, peu après, comme ils étaient mécontents de leurs nouveaux maîtres, ils quittèrent en masse le pays et vinrent s'installer dans la région où ils sont encore aujourd'hui.

Cette région a été appelée Mương Khang « pays du milieu » par les Laotiens. Ce pays est en effet entouré de tous côtés par des populations de race Thai : au Nord le Tasseng de Ngay-Tai, à l'Ouest ceux de Ngay-Nưa et Bun-Nưa, au Sud-Ouest celui de Bun-Tai, qui sont tous de race Lư ; à l'Est le Nam-Ou, dont les rives sont habitées par des Laotiens ou des Lưs. Au Sud, il est vrai, se trouvent des Hôs ou des Khas Kôs.

Les P'u-Noi n'étaient pas au bout de leurs tribulations. Deux ans à peine après leur arrivée dans le Mương Khang, une expédition de Tonkinois envahissait le pays et livrait bataille aux Birmans que les P'u-Noi s'étaient donnés comme nouveaux maîtres. Vaincus une fois de plus, les Birmans repassaient encore le Mékong, mais, cette fois, la plupart des adultes P'u-Noi étaient emmenés en captivité à Hanoi. Le pays passait en même temps sous la domination annamite.

Six ans plus tard, les Birmans, ayant réussi à rassembler une nouvelle armée, attaquaient à leur tour les Annamites qui leur cédaient la place et rentraient dans leurs pays. Cette fois, paraît-il, les P'u-Noi s'étaient rangés du côté des Annamites. Par représailles, les Birmans massacrèrent les hommes, puis emmenèrent en captivité à Pang Si Po (Birmanie) les femmes et les enfants.

Cette captivité dura deux ans, après quoi les prisonniers parvinrent à s'enfuir. Ils regagnèrent leur pays en utilisant les forêts.

Cette fois enfin, les P'u-Noi trouvèrent la tranquillité qu'ils conservèrent, sauf de brèves et peu importantes alarmes, jusqu'à l'époque actuelle.

Pendant les colonnes de 1915, les P'u-Noi parurent se ranger aussitôt de notre côté. Depuis lors, rien n'a permis de mettre en doute leur loyalisme.

VÊTEMENTS ET PARURE.

Le vêtement des hommes est analogue à celui que portent tous les montagnards de l'Indochine, ou tout au moins ceux qui habitent des régions tempérées: veste courte (moins courte cependant que celle des Méos), pantalon ample arrêté au dessous du mollet. Le tout est teint, à l'indigo, en bleu sombre.

Le P'u-Noi se distingue toutefois à son turban rouge vif qu'il est seul à porter ici. En outre, au lieu de la tresse queue-de-rat chère aux races d'origine chinoise, il roule ses cheveux en chignon et les maintient par un peigne de bois ou de corne. Le chignon sert, par temps de pluie, à loger les allumettes, quelques aiguilles etc.

Comme bijoux, deux bracelets en argent creux représentant un dragon à grosse tête (de fabrication chinoise).

Les oreilles sont percées d'un trou aussi grand que possible, maintenu à sa dimension maxima par un tube de bambou, de fer ou de cuivre. Les douilles de chasse, calibre 12 et au-dessus, sont très appréciées.

Les femmes ont un costume plus original. Il comprend une veste bleu foncé, descendant jusqu'aux hanches et croisée sur la poitrine, et une jupe formée d'une pièce d'étoffe noire enroulée, qui se fixe non pas à ceinture, mais à la hauteur du pli de l'aine. Debout, la veste et la jupe se prolongent à peu près sans solution de continuité, mais lorsque la femme est baissée, le spectacle est inattendu. Pendant la marche, la jupe découvre très haut la face interne de la cuisse.

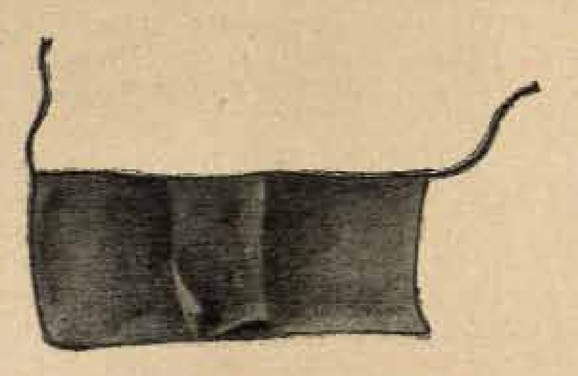


Fig. 26. — Jupe d'une femme P'u-Noi.

La jupe descend jusqu'au genou. Elle est complétée par un tablier fixé une fois pour toutes et qui se place, non pas devant, mais derrière (fig. 26).

Des jambières faites d'un rectangle de toile blanche s'attachent sous le genou et à la cheville par une ficelle, sans être ni enroulées ni serrées autour de la jambe.

La coiffure se compose d'un turban bleu foncé en forme de bonnet phrygien agrémenté de petits pompons rouges en coton ou en soie. La femme P'u-Noi porte les cheveux longs, roulés en chignon sur l'oreille gauche. Ces cheveux, peu ou pas entretenus, ont une teinte noir sale et ils sont de longueur médiocre.

Dans la vie ordinaire, le costume est complété par une besace de toile blanche ornée de raies minces de couleurs variées et garnie de pompons rouges (fig. 27). Pendant la marche, la besace est suspendue sur la tête et pend sur la poitrine. Elle contient le coton cardé que la P'u-Noi file inlassablement pendant les longues marches. Les jours de cérémonie, le costume est complété par un rectangle de



Fig. 27. — Besace d'une femme P'u-Noi.

toile blanche ou bleu clair, de 80 centimètres sur 60, qui s'attache sur l'épaule droite et passe sous le bras gauche.

La chaussure est inconnue.

Laquage des dents. — Les dents sont noircies avec la suie obtenue en allumant un morceau de bois plongé ensuite dans un tube de bambou que l'on ferme enfin d'une plaque de fer. Toutes les espèces de bois conviennent à cet usage. L'opération doit être renouvelée tous les mois.

Les hommes comme les femmes se laquent les dents.

Bijoux. — Les P'u-Noi portent peu de bijoux et les modèles en sont très restreints. Ils n'y emploient que l'argent, car l'or est encore absolument inconnu d'eux.

Boucles d'oreille. — Il n'en existe qu'un seul modèle formé d'un tore de 8m/m environ de diamètre enroulé deux fois sur lui-même en forme de spirale de six centimètres de diamètre environ. Les deux extrémités, sans doute pour empêcher la boucle de tomber de l'oreille, en sont évasées en forme de pavillon de cor de chasse. Heureusement pour celles qui les portent, ces boucles sont en argent creux.

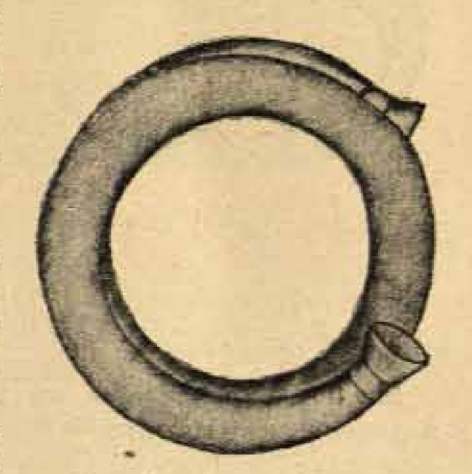


Fig. 28. — Boucle d'oreille (grandeur naturelle).

Bracelets. — Deux seuls modèles : le premier (fig. 29), de fabrication locale, a la forme d'une torsade de deux centimètres environ de diamètre, le deuxième (fig. 30), chinois, représente un dragon enroulé sur lui-même.



Fig. 29. — Bracelet.



Fig. 30. — Bracelet.

En plus de ces bracelets, presque toutes les femmes P'u-Noi, surtout les mariées, portent au pli des coudes un ou deux doubles cercles en argent lisse (fig. 31).



Fig. 31. — BRACELET DE COUDE.

Les grands colliers en argent massif, si appréciés des Méos, sont inconnus des P'u-Noi.

Ceux-ci portent enfin quelquefois (surtout les hommes) des bagues en argent filigrané où sont serties de mauvaises pierres ou quelques morceaux de verre et qui ne sont pas faites par eux mais achetées aux Lus ou aux Birmans.

HABITATION.

Le village. — Les villages sont relativement importants. Alors que les plus populeux des villages appartenant aux autres races ne dépassent guère une dizaine de cases, la majeure partie des groupements P'u-Noi sont formés de plus de cinquante cases.

Le plus souvent, le village est à cheval sur une crête, parfois cependant sur un simple éperon, accroché alors au flanc de la montagne. Sauf de rares exceptions, il est toujours à la source même d'un petit arroyo.

Le village est divisé en deux parties : d'un côté les cases habitées, plantées sans aucune apparence d'alignement, de l'autre les magasins à paddy.

Dans les villages importants, les magasins à paddy forment trois ou quatre groupes de petites cases.

Souvent le village est égayé par de minuscules jardins où poussent quelques plants de maïs, quelques tiges de Pho-Phang (avec lesquelles on fait des ficelles très solides), quelques pieds de piment. Autour du village poussent bananiers, orangers, pamplemoussiers. Parfois, un bois de grands arbres a été épargné aux environs mêmes du village. C'est parce qu'il est sacré, et les P'u-Noi enterrent parfois les morts sous son ombre dense.

Autour du village, l'herbe, quotidiennement tondue par les bœufs et les chèvres, a l'aspect d'une pelouse.

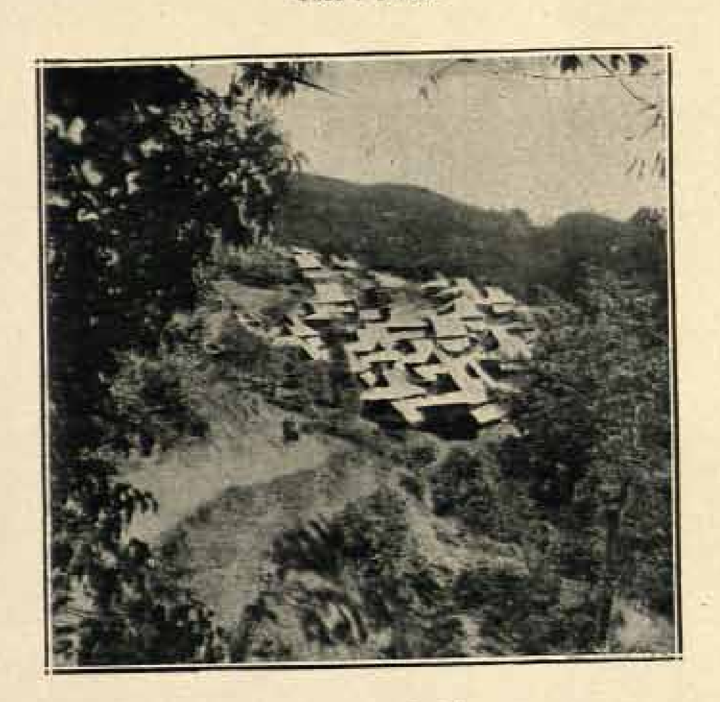
Le village P'u-Noi a, en somme, un aspect riant qui contraste heureusement avec les immondes cloaques que sont les villages des Hôs destructeurs d'arbres.

Il y a lieu de remarquer que, seul de tous les villages appartenant aux races montagnardes du Territoire, le village P'u-Noi est sédentaire. Il est en effet là où nous le voyons depuis, sans doute, l'arrivée des P'u-Noi dans le pays.

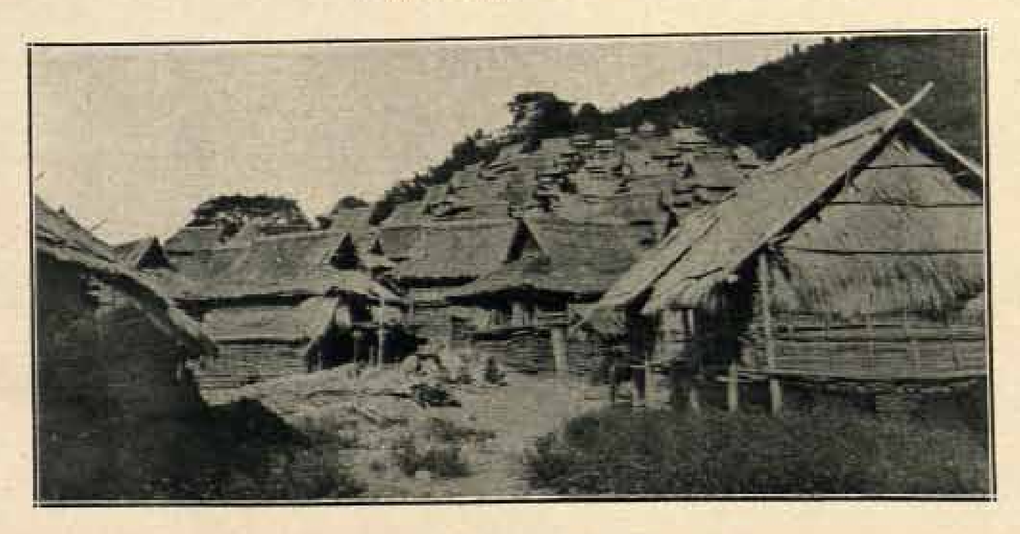
En réalité, chaque village est divisé en deux parties : le village-origine, qui ne se déplace jamais, et le village de cultures où vont loger pendant



Case P'u-Noi.



Village de Mac-Co-Men.



Village P'u-Noi de Khun-Suc.

toute la durée des travaux des champs, les adultes, les femmes, une partie des cochons, chèvres, chiens et poulets. Ce deuxième village se déplace tous les deux ou trois ans, suivant les nécessités des défrichements. Il se distingue à première vue du village-origine par l'absence de pagode, de magasins à paddy et d'arbres fruitiers. Enfin, les cases en sont encore plus petites que celles du village vrai.

La maison. — La case est montée sur pilotis, et surélevée ainsi de 1 m. 20 à 1 m. 60. Le rez-de-chaussée est clos par des rondins de cinq à six centimètres de diamètre, placés horizontalement et maintenus par des piquets. Pendant la nuit, on y met les cochons à l'abri des fauves. Dans un coin se trouve la cage à poules. Là aussi est logé le pilon à pied pour celles des cases qui s'en servent.

Le premier étage, auquel on accède par une courte échelle, est précédé d'une terrasse découverte faite de petits rondins de 3 à 4 cent. posés sur des traverses à peine plus grosses.

La case elle-même (fig. 32) comprend une pièce principale au milieu de laquelle est placé le foyer, simple carré de dix centimètres de haut sur quatre-vingts de large rempli de terre. Au fond, un ou deux compartiments de 1 m.50 sur 2 m. servent de chambres à coucher. Le plancher est fait de bambous écrasés ; le toit, élevé et à pentes raides, est couvert avec de la paillote. L'ensemble est supporté par des colonnes de bois grosses de quinze centimètres à peine et donne une impression très relative de sécurité. Il suffit en effet d'un cheval ou d'un bœuf qui se gratte contre une colonne pour ébranler la maison et éveiller en sursaut le passager mal habitué.

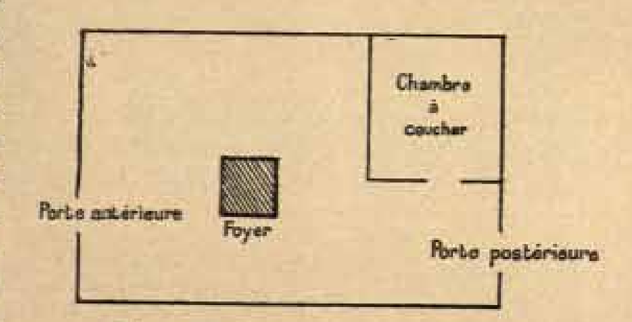


Fig. 32. — Plan d'une case P'u-Noi.

Quant aux dimensions de la case, elles ne dépassent pas cinq mètres sur quatre.

Dans la pièce principale, à 1 m.80 au-dessus du plancher, sont placés quatre rondins de faibles dimensions sur lesquels on dépose les ustensiles familiers et les graines pour les semences.

L'entrée de la chambre à coucher est interdite aux étrangers. Celui qui enfreint la règle doit, suivant la coutume, payer pour réparation au Génie de la maison, « Youm Peng Dat », une somme qui autrefois était d'un tical et qui est maintenant de 0 $ 50. Il doit en outre offrir au maître de la maison une paire de bougies laotiennes du modèle ordinaire (longues de 15 cm. et de la

grosseur d'un rat-de-cave), ainsi qu'une bouteille d'acool de riz. La maison a deux portes. (Dans tout le groupe de Phya Patthavi la maison n'a qu'une porte.) Seule la porte antérieure est utilisée dans la vie normale. Celle de derrière n'est ouverte que dans deux cas : 1° lorsqu'on fait une cérémonie en l'honneur du Génie de la maison « Pyoum Dat » à l'occasion de la maladie d'un membre de la famille ; 2° lorsqu'il y a un mort dans la maison. Celui qui, hors ces deux cas, aura ouvert la porte postérieure est condamné par la coutume à payer en réparation au Pyoum Dat un buffle, une jarre de riz fermenté et quatre bouteilles d'alcool ordinaire. On voit par là qu'ouvrir la porte extérieure d'une case P'u-Noi ne saurait être considéré comme une plaisanterie.

Quant à l'étranger qui, sans autorisation, aura pénétré dans une case, il aura à payer au propriétaire une amende de trois piastres.

Ustensiles. — Ils sont peu nombreux, ce sont (fig. 33) : « Lang Pong », batterie de six à douze bambous de gros diamètre, de 60 cent. de hauteur, qui servent à puiser et à contenir l'eau ; — « Lang Ting », une ou plusieurs courges

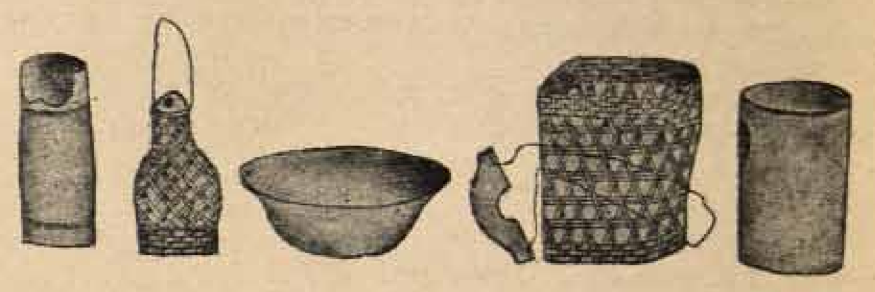


Fig. 33. — Ustensiles P'u-Noi.

contenant l'eau de boisson ; — « Kassa », hottes en bambou tressé à fond carré avec des angles arrondis et évasées par le haut, dans lesquelles on rapporte le riz, le maïs ou les concombres du ray à la case. ; — « Mo khang », marmite en fonte, en forme de calotte sphérique, servant à préparer la pâtée des cochons ; — « Pi Soung », gros tube en bois ou en bambou destiné à cuire le riz à la vapeur ».

Près de la case se trouve souvent un jardin minuscule (4 m. × 3) où poussent quelques herbes comestibles, quelques plants de maïs, de Pho-Phang ou de piment et aussi, parfois, quelques fleurs destinées à honorer l'hôte de marque.

Construction de la case. — La case est construite avec l'aide des voisins, qui y concourent à raison d'un membre par famille. Le travail n'est pas rémunéré. C'est un service que l'on se rend à tour de rôle dans le village.

Tout le monde travaille à la coupe et au transport des bois. Pour les bambous, rondins et paillottes, les voisins suffisent.

Toutefois, pendant la durée de l'opération, le futur maître de la maison doit nourrir les travailleurs.

La case est montée autant que possible dans la même journée, sans que cette prescripton soit absolument impérative.

Lorsqu'elle est finie, le chef de famille va consulter le bonze pour apprendre le jour favorable à l'installation.

Ce jour arrivé, et quelques instants avant de faire son entrée dans sa nouvelle demeure, le chef de famille allume le foyer. Il fait ensuite déposer au milieu de la case deux paniers contenant : le premier, un mưn (douze kilogs) de paddy, le second un mưn de riz, un bananier, une tige de canne à sucre, plusieurs bouquets de fleurs de la saison.

Au moment fixé par le bonze, le chef de famille pénètre le premier dans la case. Dans la main droite il porte une soucoupe contenant du paddy, du riz et cinq petites bougies de cire. Il est suivi de gens qui portent ses bagages et les ustensiles domestiques.

Une fois entré, il déclare à haute voix : « Je n'aperçois dans ma case aucun génie malfaisant. Je n'y trouve que du paddy, du riz, un bananier, une canne à sucre, emblèmes de richesse et de prospérité. »

Il allume ensuite une paire de bougies et fait une prière, par laquelle il demande au Génie Gardien de la Terre d'écarter de lui et de sa familles toutes les maladies.

Eclairage. — Il est des plus sommaires. La seule lampe employée est celle des fumeurs d'opium, ici détournée de son usage normal et que l'on alimente avec de la graisse de porc.

Magasins à paddy. — A l'exception du maïs de semence, conservé au-dessus du foyer, les produits de la récolte ne sont pas gardés dans la case. Ils y seraient la proie des rats et risqueraient en outre d'être trop souvent détruits par le feu. Que la case brûle, c'est peu de chose ; en quelques jours le mal est réparé. Perdre la récolte est une affaire autrement grave dans un pays où la forêt n'est pas là pour procurer, en cas de besoin, les fruits et les racines comestibles.

Le paddy est donc logé dans un grenier, de forme carrée, monté sur pilotis, du même modèle que la case, avec les seules différences que le rez-de-chaussée n'est pas fermé et que les dimensions du grenier ne dépassent pas 2 m. 50 de côté. Les colonnes sont en bambou ou en bois. Dans ce dernier cas, on enfile sur le bois des tubes de bambou bien lisses pour empêcher les rats de grimper jusqu'au grenier.

Dans le magasin on entrepose le paddy, un peu de maïs, des concombres, des haricots, du coton.

Dans les petits villages, les magasins forment un seul groupement. Dans les grands, il y a trois ou quatre groupes de magasins.

ALIMENTATION.

Repas. — Le P'u-Noi fait trois repas par jour : un de grand matin, avant le départ pour les rays, un vers onze heures, un vers sept heures du soir.

En temps ordinaire, le menu est plutôt sommaire : riz et herbes comestibles ou concombres assaisonnés de piments. Tous les sept ou huit jours, un peu de viande de porc. Il y a cependant assez souvent des suppléments imprévus : rats, serpents, venimeux ou non (le python, assez commun ici, est un régal) ; une espèce de fourmis ailées. Il serait en somme plus court d'énumérer ce que le P'u-Noi ne mange pas. A part le chat, pour lequel il éprouve une répugnance marquée, il est probable qu'il mange tout ce qui tombe sous son bâton ou son coupe-coupe.

Tout le monde mange ensemble, au même plateau, qui a la forme d'un tambour plat en bambou tressé de 80 cent. de diamètre et de 30 de haut. Comme ustensiles : des soucoupes, des bols en faïence chinoise, des cuillers taillées dans un bambou. Les hommes se servent de baguettes, les femmes prennent le riz avec leurs doigts. (C'est le contraire chez les Khas-Kôs.)

Les jours de cérémonie, le repas est obligatoirement accompagné d'alcool. Avant de commencer à manger, le chef de famille en prend deux tasses et les offre au Génie de la maison. Il verse ensuite ces deux tasses dans le coin de la case réservé au Génie.

Bétel. — Les P'u-Noi, hommes et femmes, chiquent le bétel. La chique se compose : d'une feuille de bétel, d'un morceau de noix d'arec desséchée, car l'aréquier ne vient pas dans le pays, (la noix d'arec n'est d'ailleurs pas indispensable), d'un morceau d'écorce de pước hát et d'un peu de chaux éteinte.

Comme la chique serait trop forte pour les jeunes enfants, les femmes P'u-Noi, comme les Laotiennes, leur donnent de préférence des chiques qu'elles ont déjà longuement mâchées, et dont la force est ainsi atténuée.

Géophagie. — Les P'u-Noi mangent régulièrement de la terre. Ils ne sont d'ailleurs pas les seuls. A peu près toutes les races montagnardes du Territoire en font autant : Hôs, Allôs, etc. Les Khas Kôs ont cependant droit à une mention particulière.

La matière choisie est une argile recueillie, autant que possible, là ou les strates sont encore apparentes. Le kaolin, qui existe ici en petites quantités, est particulièrement apprécié. C'est là l'origine des nombreuses poches que l'on aperçoit le long des sentiers et qui annoncent toujours la proximité d'un village.

On dit parfois que, seules, les femmes en train d'allaiter consomment de la terre. Cela n'est pas exact. Sans doute, les femmes, et en particulier celles qui nourrissent, sont les plus fortes mangeuses de terre, mais en réalité tout le

monde en consomme. Les uns vont jusqu'à deux poignées par jour. Les autres considèrent qu'une poignée est une ration suffisante.

Cette terre est avalée telle quelle. Parfois cependant on la fait sécher au-dessus du foyer.

Les P'u-Noi disent que cette terre est un médicament contre la diarrhée. En réalité, il en mangent par goût et à peu près tous les jours.

Les P'u-Noi, commes les Khas Kôs, sont aussi très amateurs de gypse qu'ils mélangent à la pâte de haricots, à laquelle le gypse donne, paraît-il, du liant. Ceci n'est pas particulier aux P'u-Noi et aux Khas Kôs. A peu près tous les Chinois incorporent du gypse ou du plâtre à la pâte de haricots dont ils font une si abondante consommation.

HYGIÈNE.

L'hygiène est inconnue des P'u-Noi, comme d'ailleurs de toutes les autres races montagnardes du Territoire. Il n'en saurait être autrement, puisqu'il est bien entendu une fois pour toutes que les maladies sont le fait de P'i malfaisants et non du manque d'hygiène ou de précautions. Il faut reconnaître toutefois que la coutume d'installer leurs villages à la source même d'un petit arroyo contribue efficacement à réduire les risques de contagion. La contamination par l'eau est donc relativement rare. Par contre, lorsqu'une épidémie s'est déclarée dans un village, elle ne s'arrête plus que d'elle-même. Pendant tout ce temps d'épreuve, les habitants se bornent à encercler le village d'un fil de coton qui représente, paraît-il, une barrière infranchissable, et à essayer d'apaiser les P'i par des cérémonies expiatoires.

Le P'u-Noi se lave les jours de fête, d'enterrement, puis...... à des moments variables. En saison des pluies, il reçoit autant de douches que peut en exiger l'hygiène la plus rigoureuse. Il essaie d'ailleurs de les éviter en se protégeant, comme le Laotien, par une natte en écorce de bambou qu'il pose sur sa tête à la manière d'un toit. En saison sèche,..... c'est moins bien.

Malgré tout, et peut-être simplement parce que sa case est bâtie sur pilotis et par suite toujours relativement propre, le P'u-Noi n'a jamais l'aspect si souvent repoussant du Hô.

La propreté des aliments est aussi très relative. J'en citerai, simplement, parce qu'il paraît assez typique, l'exemple suivant :

Au cours d'une tournée, nous avions tué un bœuf sauvage. Un garde indigène P'u-Noi avait placé sa réserve — un à deux kilogs, sommairement boucanés — à l'extrémité d'un bambou fendu en deux.

Tout d'abord, il porta très proprement le bambou sur l'épaule, puis comme la marche devenait plus pénible, que la chaleur augmentait, que la pente de la montagne devenait plus raide, il utilisa son bambou comme un bâton, la viande en bas. Après cela, il le traîna négligemment. Pendant une halte, il s'en servit

pour se gratter les pieds et faire tomber la boue qui y adhérait. Arrivé à l'étape, qui était un bivouac au bord d'un arroyo limpide, il en détacha un morceau, le fit cuire sommairement, sans le laver, au-dessus d'un feu de branches sèches et le mangea sans riz avec une évidente satisfaction.

On peut enfin noter, comme caractère de la race, que si le P'u-Noi est un travailleur remarquable, qui trime toute l'année pour obtenir les produits du sol nécessaires à ses besoins, il devient d'une imprévoyance insigne, dès que sa gourmandise, sa gloutonnerie plutôt, entre en jeu. Dans mes débuts au Territoire, lorsque, au cours d'une tournée, nous devions traverser une région inhabitée, la provision de riz et de viande nécessaire pour atteindre le premier point de ravitaillement était distribuée en une seule fois aux coolies. Ils pouvaient d'ailleurs parfaitement conserver cette viande à la condition de la faire plus ou moins boucaner. Le soir même de la distribution, le lendemain au plus tard, personne n'avait plus rien. Certains avaient de bonnes indigestions, mais tout le monde se serrait ensuite la ceinture. Quarante coolies arrivèrent ainsi à liquider en quatre ou cinq jours les quelque deux cents kilogs qu'on avait pu emporter d'un bœuf sauvage. Il fallut en arriver au système des distributions journalières.

ÉLEVAGE.

Chevaux. — Les P'u-Noi élèvent des chevaux en petit nombre. Ces chevaux sont du reste décimés tous les ans par le surra, la morve, etc. Ils sont un indice de richesse et demeurent réservés aux chefs et aux gens aisés. Ils ne sont guère employés que comme monture et servent rarement de chevaux de bât. Au retour des rays, tandis que la femme ploie sous sa charge de riz ou de concombres, le cheval sert de monture au jeune homme.

Buffles. — Les buffles ne sont que rarement employés à traîner des bois et des bambous. Ils ne servent pas non plus à la culture, puisque le P'u-Noi ne laboure pas son champ. En dehors de certaines cérémonies du culte pour lesquelles ils sont indispensables, ils ne sont pas utilisés pour la boucherie.

Ils ne demandent pas plus de soins qu'ils ne rendent de services. Ils demeurent par troupeaux dans la brousse et rentrent ou non au village, le soir venu. Cependant, lorsqu'ils demeurent cinq ou six jours sans reparaître, leurs propriétaires songent parfois à se mettre à leur recherche.

Le buffle, au reste, ne court guère que le risque d'être volé. A moins d'être obligé de se coucher par suite de maladie ou de blessure, il ne craint pas le tigre.

Ceux du Territoire ne sont pas agressifs et ne chargent pas l'Européen.

S'ils ne rendent pas de services aux P'u-Noi, c'est que ceux-ci n'ont jamais songé à les utiliser. Près d'eux, les Khas Kôs emploient leurs buffles pour les

labours ou pour le traînage des bois. Le Territoire les utilise depuis peu pour le transport des madriers ou le labourage du jardin d'essai. Cet exemple vient d'être suivi par quelques chefs P'u-Noi. Il apprendra peut-être à tous qu'ils peuvent tirer un meilleur parti de ces animaux si utiles et si appréciés des Annamites.

Bœufs. — Les bœufs n'ont aucune part aux cérémonies du culte. Ils servent, sans doute, à la boucherie, mais c'est surtout sous forme de livraisons aux troupes.

La grande fonction des bœufs est le portage. Robustes, ne nécessitant aucuns frais de nourriture, insensibles au surra, ils remplacent avantageusement le cheval, dont ils n'ont pas la nervosité, pour les transports de toutes sortes. Ils peuvent parcourir dans leur journée une étape de vingt à vingt-cinq kilomètres et porter une charge de cinquante kilogs.

Il est désirable de leur assurer une journée sur deux de repos, à moins que l'on ne consente à leur donner en herbe et en paddy la même ration qu'à un cheval. Il est également préférable, lorsque le temps ou le chemin le permettent, de les faire marcher la nuit et de les laisser manger ou dormir pendant le jour.

Chèvres. — Elles sont peu nombreuses et exclusivement réservées aux sacrifices au Génie des Grottes.

Porcs. — Ils sont nombreux, mais, comme tous les porcs indochinois, à la seule exception de ceux élevés par les Méos, de qualité inférieure. Les P'u-Noi ne sont que de médiocres éleveurs. Pendant le jour, les porcs errent autour des villages dont ils sont les vidangeurs attitrés. Le soir, ils sont rappelés dans la case au cri de *a-i-i* ! *a-i-i* ! et chacun reconnaît sans hésitation la voix de son maître.

Le porc sert à la boucherie et aux sacrifices rituels.

Chiens. — Ils sont de races ausi variées qu'inélégantes et n'offrent aucun intérêt. Ils servent à garder la maison et sont sacrifiés à l'occasion de certaines cérémonies. Ils sont, pour les porcs, des concurrents sérieux dans leur besogne de vidange.

Chats. — Il en existe quelques-uns, de taille médiocre, qui semblent d'ailleurs manquer de courage dans la chasse aux rats, mais qui n'en sont pas moins des hôtes bruyants et désagréables pendant la nuit. Avec les chats qui miaulent, les chiens qui hurlent aux étrangers, les chevaux ou les bœufs qui ébranlent la maison en se frottant contre les colonnes, et les cochons qui luttent bruyamment pour la bonne place, le repos n'est pas toujours garanti dans la case P'u-Noi.

Volailles. — Des poulets, quelconques, et des canards en petit nombre.

INDUSTRIE.

Elle est réduite à sa plus simple expression : fabrication de quelques outils, houes, sarcloirs, faucilles, coupe-coupe, dont la dimension est celle de jouets d'enfants.

Les marmites sont importées de Chine.

La fabrication des bijoux est localisée dans les villages de Sam-Lang, Phaya-Soulintakhet, Phongsaly, Phyasi ; ils consistent en bracelets et boucles d'oreilles déjà décrits.

Tissage des vêtements. — C'est là une industrie familiale. Le métier à tisser est réduit à sa plus simple expression et rappelle celui dont usaient vraisemblablement nos ancêtres préhistoriques : une grille à barreaux de bambou espacés d'un centimètre, un peigne à dents de fil de coton, un séparateur de chaîne en forme de couteau ; la navette est une simple baguette de bois sur laquelle le fil est enroulé en 8.

Cet ensemble est fixé à un point quelconque, piquet ou crochet. L'autre bout est attaché à la ceinture de l'ouvrière par une corde en peau de bœuf. La femme travaille assise par terre, les jambes allongées. La plupart du temps, le métier est installé sur la vérandah de la case.

CULTURES.

Les principales cultures des P'u-Noi sont : le riz, le maïs, le coton, le tabac, la patate, les concombres, l'arachide et les haricots.

Riz. — On sème le riz au 6e mois (Avril) et on le récolte au 12e (Octobre).

La récolte du riz n'est jamais suffisante pour les besoins de l'année. Pour faire la « soudure », les P'u-Noi, comme la plupart des autres races de la région, font une première série de semailles en Mars. Ils peuvent ainsi récolter dans le courant de Septembre (si la plante n'a pas été brûlée par la sécheresse de Mars ou le grain noyé par les pluies diluviennes d'Août), une petite quantité de riz qui, jointe au maïs, permettra d'atteindre la fin du mois d'Octobre.

Le paddy, qui vaut ici 2 $ 50 à 3 $ les cent kilogs après la récolte, atteint 9 et 10 $ pendant le mois d'Août.

Les P'u-Noi ne labourent pas la terre comme les Hôs et les Khas Kôs. Ils se contentent, après avoir incendié la forêt ou la paillotte, de sarcler la terre et de placer les grains, par trois ou quatre, dans de petits trous creusés avec un bout de fer pointu.

Maïs. — Le maïs n'est cultivé qu'en petites quantités. Il sert à franchir le cap difficile du mois d'Août. Les P'u-Noi l'utilisent encore pour faire de l'alcool ou pour nourrir le bétail et la volaille.

Tabac. — Chaque famille cultive seulement la quantité nécessaire à sa consommation. Les P'u-Noi fument peu le tabac chinois. La pipe employée a un petit fourneau ajusté sur un tuyau de bambou mince de vingt à trente centimètres de long.

Coton. — Chaque famille ne cultive que ce qui lui est nécessaire. Le coton du Territoire est au reste de qualité médiocre.

ORGANISATION SOCIALE.

Villages. — Le village est administré par un Chao Ban (nom laotien = chef de village) assisté d'un Quan (sous-chef) et d'un ou plusieurs Nai Ng'un (notables) à raison d'un Nai Ng'un par vingt cases.

Plusieurs villages forment un « groupe » administré par un chef.

Il y a ainsi cinq groupes dont la réunion forme le Tasseng P'u-Noi.

Ces cinq groupes sont :

le groupe de Phaya Soulinia comprenant les onze villages suivants : Phaya Soulinia, Kiu Puoc, Phan Sat, Thao Nong, Lang Ne, Sam Lang, Co Nghiu, Nam Leng, Huei Lo, Cha Khamlu, Sen-In ;

le groupe de Phaya Soulintakhet comprenant les cinq villages de Phaya Soulintakhet, Tet Te, Sen Inta, Kun Suc et Mac Co Men ;

le groupe de Phya Si Volalat comprenant neuf villages : Phya Si Volalat, Mông Chao Lông, Mông Chao Noi, Nam Tha Leng, Mac Co Deng, Chao Phu, Sen Nam, Sen Vang et Phu Sum ;

le groupe de Phya Patthavi comprenant cinq villages : Phongsaly, Bo Công, Nam Pung, Mac Co Lông et Mac Co Noi ;

le groupe de Phya Khattya comprenant six villages : Ta Pat, Khun Num Lông, Khun Num Noi, Nam Long, Pang Pom et Ban Tang.

Les titres de Phaya et de Phya ont été décernés aux chefs de groupe par le Roi de Luang-Prabang.

Les fonctions ordinaires de chef de groupe, chefs de village et de notables sont gratuites. Ils ne reçoivent de cadeaux en argent ou en nature que dans des cas déterminés.

Les chefs de village ont toutefois droit à une journée de prestations par case et par an pour le travail de leurs champs.

Chaque chef de groupe reçoit tous les trois ans un thang de paddy (24 kilogs) par case de son groupe.

Cette organisation existait déjà avant l'installation des Français dans le Territoire.

Election. — Le Chao Ban, le Quan et les Nai Ng'un sont élus par les habitants du village.

Le chef de groupe est élu par les chefs de village et les notables de son groupe. Ces élections sont à vie.

Justice. — La justice est rendue par le chef de village pour les affaires peu importantes. Dans le cas contraire, le litige est porté devant le chef de groupe.

L'amende prononcée (les P'u-Noi admettent la seule peine de l'amende) est divisée en trois parties, dont deux sont remises au gagnant, une revient à celui qui a jugé l'affaire. Le perdant doit en outre offrir un cochon, de l'alcool et un repas aux notables.

RÉGIME DE LA PROPRIÉTÉ.

Les P'u-Noi ne cultivent jamais, même quand le terrain s'y prête, de rizières de plaine, irriguées, mais seulement le riz qui pousse aux flancs escarpés des montagnes. Par suite, la surface cultivable est pratiquement illimitée. La terre appartient au premier occupant, et elle redevient libre dès que la récolte a été enlevée. Elle ne donne jamais lieu à succession ou à partage.

Il en est de même des terrains sur lesquels sont installés les villages. Chacun peut construire partout où bon lui semble, à la seule condition de respecter les constructions ou les clôtures du voisin.

Les P'u-Noi n'ont donc jamais à se partager que des maisons (qui ne valent jamais grand'chose) et des biens mobiliers.

Successions. — Après le mariage, la femme doit, suivant la coutume, aller pendant un an, habiter chez ses beaux-parents et travailler pour eux. Passé ce délai, le ménage peut, s'il le désire, s'installer à part.

Si, pendant cette période obligatoire d'une année, le mari vient à mourir, la veuve peut aussitôt s'en retourner chez ses propres parents. Dans ce cas, les parents de son ex-mari prélèveront tous les biens que le défunt possédait en propre au moment du mariage. La veuve reprend les siens.

En ce qui concerne les biens acquis par la communauté, et quelle que soit leur provenance, il en fait trois parts : deux sont remises aux parents du défunt, la troisième revient à la veuve.

Toutefois, si la veuve consent à demeurer chez ses beaux-parents, elle hérite en pleine propriété de tous les biens apportés par son mari au moment du mariage, ainsi que de ceux acquis par la communauté.

Si ses beaux-parents y consentent, elle peut se remarier. Dans ce dernier cas, elle doit restituer les biens apportés par le défunt au moment du mariage. En outre, le « prix de l'alliance » que doit payer le nouveau mari (un hoi = 5$) ainsi que le « prix du lait » (1/2 hoi) doivent également leur être remis.

Si le mari vient à mourir alors que le ménage s'est déjà installé à part, et s'il y a déjà un ou plusieurs enfants, la femme est seule héritière du mari.

Lorsqu'il n'y a pas d'enfants, la femme restitue seulement à ses beaux-parents les biens apportés par le mari au moment du mariage, si ces biens existent encore.

Lorsque le défunt avait plusieurs épouses, celle de premier rang a droit au double des parts attribuées à chacune des concubines.

En règle générale, les garçons ont toujours des droits doubles de ceux des filles, et les aînés, qu'ils soient filles ou garçons, ont toujours des droits doubles des enfants suivants, du même sexe qu'eux.

Si l'aîné des enfants est une fille, elle a donc par suite les mêmes droits qu'un garçon puîné.

Un enfant adopté a les mêmes droits que les fils ou filles légitimes puînés.

L'enfant d'une concubine a des droits égaux à la moitié des enfants issus de la femme de premier rang.

Prêts. — Ils se font devant témoins et à un intérêt très élevé (0 $ 20 par piastre pour 3 mois). L'emprunteur marque par des encoches sur un bambou la somme qu'il a reçue. Le prêteur conserve le bambou jusqu'à ce que la somme lui ait été restituée.

LES AMES. LA MALADIE.

Pour les P'u-Noi, la vie résulte de la présence des âmes dans le corps. La maladie provient de l'absence d'une ou de plusieurs de ces âmes, mises en fuite par de mauvais génies. La mort est le résultat du départ de l'ensemble des âmes.

Ces âmes sont seulement des « souffles vitaux ». On ne leur attribue aucune forme.

Chaque homme possède neuf âmes : âmes de la tête, de la bouche, du cœur, des yeux, de la poitrine, des mains, des oreilles, du dos, des pieds.

La femme a, de plus que l'homme, une âme spéciale : l'âme des seins. Elle a donc dix âmes.

Après la mort, ces âmes se séparent en trois groupes : un groupe continue à habiter la maison, celui des âmes de la tête, des oreilles et des yeux. Les âmes des pieds, des mains et du dos (accompagnées de l'âme des seins quand la défunte est une femme) vont résider au cimetière. Montent enfin au paradis ou vont en enfer les âmes du cœur, de la bouche et de la poitrine.

Les P'u-Noi ont emprunté aux Laotiens leurs principales notions de l'enfer et du paradis, en les simplifiant considérablement.

Enfers. — Il y a, suivant eux, huit grands enfers pour les âmes des hommes qui ont commis de mauvaises actions durant leur existence terrestre.

Dans le premier enfer sont brûlés durant une période de « 500 années d'enfer » (un jour et une nuit de cet enfer correspondent à neuf millions d'années terrestres) ceux qui ont tué des êtres animés. Leur peine terminée, les âmes retournent sur la terre dans le corps de l'animal tué, et elles y restent, en passant d'un animal à un autre de la même espèce, une période de cinq cents transmigrations. Les âmes accomplissent autant de ces périodes que leur propriétaire a tué d'animaux pendant son existence d'homme. Par exemple, celui qui a tué un bœuf et un buffle aura ses âmes brûlées dans le premier enfer pendant cinq cents ans, après quoi ses âmes reviendront durant cinq cents transmigrations dans le corps de buffles, puis pendant cinq cents autres années dans le corps de bœufs.

Ces peines terrifiantes n'impressionnent sans doute guère les P'u-Noi, car, ainsi que les Laotiens du reste, ils tuent sans pitié tout ce qu'ils croient capable de leur servir de nourriture... et ils ne sont pas difficiles. Ils ne font dans ce cas aucune cérémonie expiatoire.

Dans le deuxième enfer sont brûlées, pendant « mille années d'enfer » (39 millions d'années terrestres) les âmes de ceux qui ont menti. Après cela, les âmes reviennent habiter, durant cinq cents transmigrations, dans le corps de personnes à l'haleine fétide. Quand ces personnes parleront, on ne les croira pas. Elles seront en outre dupées par leurs contemporains toutes les fois que ces derniers en auront l'occasion.

Dans le troisième enfer sont envoyées les âmes de ceux qui auront brûlé un être vivant. Elles y subissent le même traitement que leur victime pendant « deux mille ans d'enfer » (144 millions d'années terrestres). Après cela, elles reviennent pendant cinq cents transmigrations dans le corps d'animaux à qui survient tôt ou tard le même néfaste accident d'être brûlés vivants.

Dans le quatrième enfer vont les âmes des voleurs. Elles y demeurent « quatre mille années d'enfer » (76 millions d'années terrestres), puis elles reviennent pendant cinq cents transmigrations habiter le corps d'individus inévitablement et constamment voués à la misère.

Le cinquième enfer est réservé aux voleurs d'objets appartenant aux bonzes. Ils y cohabitent avec ceux qui ont forniqué avec une personne déjà en puissance de conjoint. Les uns et les autres demeurent « huit mille années d'enfer » (2 milliards 304 millions d'années terrestres), puis ils reviennent pendant cinq cents transmigrations dans le corps de bœufs ou de buffles à qui survient, un jour ou l'autre, mais infailliblement, l'accident d'être castrés. D'autres fois, ils reparaissent sur terre dans le corps d'eunuques, qui, par aggravation de peine, souffrent constamment d'impécuniosité.

Vont dans le sixième enfer ceux qui ont bu de l'alcool, qui n'ont pas respecté leurs parents, n'ont pas honoré le Buddha, ont méprisé les bonze ou les livres sacrés. Là ils demeurent pendant « six mille années d'enfer »

(9 milliards 206 millions d'années terrestres) au cours desquelles les gardiens de l'enfer leur ingurgitent du cuivre fondu. Leur peine terminée, ils reviennent habiter notre monde dans le corps de fous ou de muets.

Les P'u-Noi n'ont pu fournir aucun renseignement sur le septième et huitième enfer, dont ils connaissent seulement l'existence sans savoir à quels coupables ils sont réservés.

Paradis. — Celui qui s'est conformé, durant toute son existence terrestre, aux huit grands préceptes, qui sont : ne pas tuer ; ne pas voler ; n'avoir pas de relations intimes avec une personne déjà mariée ; ne pas mentir ; ne pas boire d'alcool et ne pas fumer l'opium ; jeûner l'après-midi des 14e et 15e jours de la lune croissante et de la lune décroissante ; ne pas danser et chanter pendant ces mêmes deux jours ; ne pas coucher sur un lit de camp et ne pas être assis sur un siège plus élevé que celui de son chef ; celui-là, après sa mort, monte tout droit au paradis où il deviendra Thévada. Il aura pour demeure un palais d'or et de cristal. Il possédera un nombre considérable de serviteurs.

Après un séjour de quatre mille « années de paradis » (un jour et une nuit de paradis correspondent à 56 millions d'années terrestres), ces saints reviendront sur la terre dans le corps de personnes riches en biens, en animaux et en serviteurs.

Les vicissitudes ainsi décrites concernent le groupe des âmes qui vont en enfer ou au paradis. Quant aux âmes qui demeurent à la maison ou qui vont habiter au cimetière après la mort de leur propriétaire, elles continuent à entretenir des rapports avec les vivants. C'est ainsi qu'elles peuvent les rendre malades ou même les faire mourir en entraînant, concurremment avec les mauvais génies, une ou plusieurs de leurs âmes dans les Grands Bois, dans les Grottes, au Cimetière.

Quand ces accidents se produisent, le propriétaire de ces âmes en promenade tombe malade. Il a la fièvre. Il perd l'appétit. La nuit, il accompagne dans ses rêves, là où elles vont, ses âmes parties, et, le lendemain, il se réveille harassé par son voyage nocturne.

Il faut donc rappeler d'urgence ces âmes, et, cela, il n'y a que le sorcier qui puisse le faire.

Le sorcier vient et récite la formule suivante (voir le texte ci-après).

« *En haut :*

« Phaya In (Indra),
« Phaya P'om (Brahmā),
« Thevadas (Divinités),

« *En bas :*

« Nang Thorani (Dharaṇī, déesse Terre),
« Isun (Içvara = Çiva),

« Khut (Garuḍa),

« Nak (Nāga),

« Thorani (Terre),

« Khongkha (Gaṅgā, Eau),

« Je vous invite à venir m'aider.

« Cet homme est malade ; ses âmes ont quitté son corps et sont parties au « cimetière, dans les Grands Bois ou dans les Grottes.

« Je vous demande de les rappeler et de m'indiquer celles d'entre « elles qui désireraient manger du poulet, du cochon, de la chèvre ou du « chien.

« Je leur offre d'abord un poulet ; en veulent-elles ? »

Le sorcier prend alors trois pincées de riz et en compte les grains. Si chacune de ces pincées donne un nombre pair, c'est que les âmes du malade veulent en effet du poulet.

Si les trois pincées donnent les unes un nombre pair, les autres un nombre impair, ou même toutes les trois un nombre impair, les âmes ne désirent pas la nourriture proposée.

Le sorcier recommence alors l'expérience en proposant un autre animal. Il continue ainsi dans l'ordre : poulet, cochon, chèvre, chien, jusqu'à ce qu'il obtienne trois pincées de riz donnant toutes trois un nombre de grains pair.

L'animal ainsi accepté par les âmes est alors sacrifié sans rite spécial. La tête, les membres, la queue et le reste de l'animal sont bouillis et disposés sur le plateau-tambour en usage chez les P'u-Noi. On y dépose ensuite : cinq bols de riz cru, deux flacons d'alcool, un petit paquet de fil blanc, une boîte de riz cuit, un bol d'eau, une petite pelle (d'usage courant chez les P'u-Noi), une brasse de toile blanche, une somme de 0 $ 50, une musette contenant une paire de boucles d'oreilles, une paire de bracelets, une fausse natte de cheveux, un petit miroir, un peigne, une banane, un bout de canne à sucre, en somme tous objets dignes de tenter les âmes. On allume enfin une bougie au centre du plateau.

Tous ces préparatifs terminés, le sorcier appelle à nouveau les âmes du malade (voir le texte ci-après).

« Venez, venez, âmes qui êtes parties au cimetière, demeure des P'i.

« Venez, venez, âmes qui êtes parties parcourir les Grands Bois.

« Venez, venez, âmes réfugiées dans les Grottes, domaine des Nguoc (gros serpents d'eau).

« Venez, venez, âmes parties dans le pays des Then.

« Venez manger le poulet (cochon etc.) que je vous offre.

« Venez vous parer des bijoux que j'ai placés à votre intention dans la musette.

« Revenez habiter avec vos parents.

« Revenez habiter la maison à neuf compartiments et neuf poutres, votre habitation légitime ([1]).

Venez boire l'eau pure de la source que vos parents sont allés puiser pour vous. »

Après avoir récité sa prière, le sorcier prend sur le plateau quelques brins de fil blanc et les attache aux poignets du malade. Il appelle encore une fois, et individuellement les âmes du malade.

« Venez, âme de la tête, âme des yeux, âme des oreilles, âme de la bouche, âme de la poitrine, âme du dos, âme du cœur, âme des mains, âme des pieds. » (Si le malade est une femme, le sorcier appelle en outre et en dernier lieu l'âme des seins.)

« Venez toutes ensemble et reprenez chacune votre place. »

Quand l'invocation est terminée, le sorcier demande à haute voix aux assistants :

« Les âmes du malade sont-elles toutes revenues ? »

Les assistants doivent répondre en chœur :

« Elles y sont toutes, elles y sont toutes et chacune est bien à sa place. »

Il se peut que la maladie soit l'œuvre de génies malfaisants, dont chacun est spécialisé dans une certaine maladie. Voici les principaux :

P'i-Mương, Génie de la ville : fièvre.
Yatthadat, Génie des Grottes : diarrhée.
Laudat, Génie des ruisseaux : syncopes.
Chudat, Génie des marais : folie.
Yachidat, Génie des rays : furonculose, dysenterie, migraine.
Ahaklangdat, Génie des eaux : vomissements.
Séphudat, Génie des mamelons : ophtalmies.
Mochodat, Génie de la foudre : id.
Yodat, Génie des gros arbres : maux de dents, névralgies.
Mathudat, Génie des jujubiers sauvages : gros boutons.
Okhaudat, Génie des arbres qui produisent la laque noire : petits boutons.
Upidat, Génie des fourmis noires : petits boutons sur la tête.

Parmi ces maladies, certaines paraissent attribuées gratuitement aux Génies qui sont accusés de les provoquer. D'autres au contraire semblent résulter de l'observation.

Quoi qu'il en soit, lorsqu'un P'u-Noi est tombé malade et qu'il paraît sérieusement atteint, on a recours au sorcier.

([1]) Chaque sorcier possède une maison en réduction que personne ne peut toucher. Lui-même n'est autorisé à y porter la main qu'à l'occasion des fêtes suivantes : 6e jour de la lune croissante du 6e mois, 13e, 14e et 15e jours de la lune croisante du premier mois.

Le sorcier fait tout d'abord tuer un poulet qui est offert aux génies. Il prononce ensuite la prière suivante (voir le texte ci-après).

« Génie de la rizière, génie du pays, génie du Nord, génie du Sud, génie du village côté Nord, génie du village côté Sud, génie des grands arbres, génie des petits arbres, génie des rapides du Nord, génie des rapides du Sud, je vous invite tous à venir manger le poulet que je vous offre. Buvez le sang du poulet et ne prenez pas le sang de l'homme. Voyez, on plume et on lave le poulet. Le voilà complètement préparé. Mangez. »

Pour un homme qui a la fièvre, le sorcier dit ensuite :

« Cet homme est atteint de fièvre. Génie du pays, je vous prie de la débarrasser de sa maladie. »

Après cela, le sorcier prend un fil de coton blanc, l'attache aux poignets du malade et appelle les âmes de ce dernier :

« Venez, âmes qui restez quelquefois dans les ruisseaux. Venez toutes ensemble, âme du pied, âme de la main, âme de la tête, reprenez vite chacune votre place. »

MARIAGE.

Les parents du jeune homme chargent un entremetteur de faire la demande. Cet entremetteur est choisi nécessairement parmi les hommes mariés. Les veufs ou divorcés sont inaptes à cet emploi.

L'entremetteur se rend à la maison de la jeune fille en portant un sabre sur l'épaule. Il est accompagné d'une femme chargée d'une besace garnie de feuilles de bétel, de noix d'arec, de pưới hat (écorce à chiquer) et d'une bouteille d'alcool de riz.

Si la réponse des parents de la jeune fille est favorable, l'entremetteur tend sa bouteille d'alcool et la leur remet, ainsi que le contenu de la besace. Le principe de l'alliance est ainsi adopté.

Cette première démarche de l'entremetteur ne peut avoir lieu qu'au sixième mois de l'année. Passé cette époque, il faut attendre l'année suivante.

Le quinzième jour de la lune croissante du 9e mois (qui est un jour de fête), c'est-à-dire trois mois après que la première demande a été agréée, l'entremetteur se présente à nouveau avec le même cérémonial. Il demande aux parents de la jeune fille s'ils maintiennent toujours leur promesse. Dans l'affirmative il offre les mêmes présents

Le quinzième jour de la lune croissante du 12e mois (autre grand jour de fête), la même cérémonie est encore renouvelée. Cette fois cependant, après l'acceptation de principe, on passe à la discussion des conditions matérielles du mariage. On en fixe enfin la date qui ne peut être prise que dans le troisième mois de l'année suivante.

Ainsi qu'on le voit, le mariage P'u-Noi n'est pas fait sur un coup de tête. On ne dit pas si pendant ce temps les fiancés n'ont pas pris des acomptes dans les rays.

Célébration du mariage. — Au jour fixé pour le mariage, le jeune homme fait tuer quatre cochons et un chien. (Le chien est destiné au sacrifice en l'honneur du Génie de la maison.)

Un des cochons tués sera porté à la fiancée par l'entremetteur. La famille du fiancé et les gens du village mangent les trois autres. En même temps que le cochon, l'entremetteur apporte le montant de l'alliance, qui est de un *hoi* (poids d'argent d'une valeur de cinq piastres). Il doit en outre être remis pour « prix du lait » à la mère de la jeune fille deux *hong* (2 $ 50). Le chef de village doit toucher une piastre. Quant aux notables, ils ont droit, ainsi que la personne qui procède au mariage du côté de la jeune fille, à une piastre et à un bouquet de fleurs.

A 11 heures, le jeune homme, suivi des notables et de ses invités, se rend chez la jeune fille. Les jeunes gens suivent le cortège en jouant du khên.

A midi, la jeune fille se rend chez son futur. Elle est accompagnée des jeunes filles du village et de ses parents.

Lorsqu'elle appartient à une famille aisée, la jeune fille a reçu, avant de quitter ses parents, une vingtaine de *thang* de paddy, un buffle, un bœuf, quelques poulets et un chien pour garder la maison. On lui donne aussi quelques ustensiles de cuisine.

Le jour suivant a lieu la véritable cérémonie.

Les notables du village et les parents des époux se réunissent. On attache le fil blanc, symbole de fidélité, aux poignets des mariés et chacun leur adresse des souhaits de bonheur et de longévité.

Après cela, les deux époux se rendent à la pagode pour offrir aux bonzes un bouquet de fleurs. Ils font, à leur retour, le même cadeau aux notables et à l'entremetteur.

Le troisième jour, l'entremetteur, assisté des notables et des parents des deux mariés, procède à l'inventaire des biens de toute nature que la femme a apportés avec elle.

Autrefois le jeune homme devait habiter pendant trois ans chez les parents de sa fiancée et travailler pour leur compte. Le mariage n'avait lieu qu'à la fin de la troisième année. Cette coutume n'est plus suivie depuis le départ des Siamois (environ trente ans).

Les P'u-Noi peuvent, quand leurs moyens le leur permettent, prendre deux femmes. En prendre trois serait un abus.

Il y a lieu enfin de préciser que le plus souvent c'est le jeune homme lui-même qui choisit sa fiancée. Les parents n'interviennent qu'après et parfois assez tard.

Divorce. — Le mari peut répudier sa femme, même sans en donner le motif. La femme doit alors rendre à son mari la moitié du prix de l'alliance, c'est-à-dire 2 $ 50. Toutefois si c'est la femme qui demande le divorce, elle doit tout d'abord remettre à son mari le double du prix de l'alliance, c'est-à-dire dix piastres, même si elle a été contrainte au divorce par suite de mauvais traitements ou parce que son mari a manqué d'égards à ses parents.

Partage des biens en cas de divorce. — En cas de séparation à l'amiable, les biens communs sont divisés en trois parts. Le mari en prend deux, la femme prend la troisième.

Dans ce cas, le mari doit rendre à sa femme les animaux et les objets qu'elle a apportés au moment du mariage.

Lorsque le divorce a été prononcé aux torts de la femme, tous les biens acquis pendant le mariage ainsi que tous ceux que la femme avait apportés deviennent la propriété du mari.

Relations coupables entre jeunes gens et jeunes filles. — Quand un jeune homme a été surpris par les parents de la jeune fille en train d'user, avant l'heure, des joies du mariage, il est condamné par la coutume à leur payer un *hoi* (cinq piastres) pour « réparation au Génie de la maison ».

Si, après cela, la jeune fille est enceinte et que le jeune homme refuse de l'épouser, il doit payer un *hoi* de plus.

Quiconque a pris la liberté de toucher les seins d'une femme mariée doit verser au mari, pour réparation de l'outrage, la somme de 3 *hoi* = 17 $.

Comme on le voit, il y a avantage à s'attaquer de préférence aux jeunes filles, qui semblent être chasse libre, tandis que la femme est sérieusement gardée par la coutume.

Adultère. — Toute femme mariée qui aura été surprise hors de la maison en flagrant délit d'adultère, sera condamnée à payer à son mari 404 *bat* (22 $) en guise de dommages-intérêts. Son complice sera condamné à payer la même somme, plus un cochon qu'il doit offrir aux notables chargés de connaître de l'affaire.

Il doit enfin payer trois piastres aux gens qui l'ont surpris. Cette somme est, paraît-il, celle qu'il trouve la plus dure à payer.

Ces formalités remplies, la femme peut se marier avec son amant.

GROSSESSE ET ACCOUCHEMENT.

Interdits pendant la grossesse. — Pendant sa grossesse, la femme doit s'abstenir de manger : des fruits-philippines qui la prédisposeraient à avoir des jumeaux ; de la viande de singe, pour éviter que son fils ne fasse trop naturellement des grimaces ; les têtes et les pattes ou pieds des animaux

qu'elle mange, pour que l'enfant se présente bien et que les couches de la mère ne soient pas rendues difficiles par cette imprudence.

Accouchement. — L'accouchement a lieu en présence et avec l'aide des voisines. Aucun homme ne doit à ce moment se trouver dans la case. Le cordon ombilical du nouveau-né est coupé entre deux ligatures faites avec du fil de chanvre, à l'aide d'une lame de bambou tranchante.

On appelle ensuite le *Mo-e* (sorcier) qui récite la prière suivante (voir le texte ci-après).

« X.......... (ici le nom de la femme) est accouchée.
Esprits des noyés,
Esprits des gens morts sur les grands chemins,
Oh ! Esprits des morts,
Ne venez pas manger la chair et la peau de cette femme.
Ne mordez pas son corps, ne vous emparez pas d'elle.
Ne touchez pas ses mains et ses pieds.
Je n'ai rien à vous donner à manger.
Je vous donnerai des cailloux en place de viande.
Je vous donnerai l'écorce (amère) du cerisier en place d'eau.
De l'écorce de sisa au lieu de riz.
Je ne compte sur rien.
Je compte seulement sur mes sept cordes que j'ai faites avec des lianes épineuses,
Sur mes sept cordes faites avec la fibre du bambou.
Je compte aussi sur mes sabres et mes lances.
Sortez !
Si vous ne voulez pas partir, je vais vous pousser dehors. »

Le sorcier répand ensuite à l'intérieur et tout autour de la case du sésame et du riz décortiqué, qui doivent écarter les esprits malfaisants.

Puis il attache au cou de l'accouchée un cordonnet de fil blanc destiné à éloigner le « P'i-P'ai » (Esprit des femmes mortes en couches), particulièrement redoutable à ce moment.

La femme P'u-Noi accouche assise.

Pendant sept jours après l'accouchement, elle doit rester couchée devant un grand feu. Pendant cette période, elle peut seulement manger du riz, des fleurs de bananier, des crabes (de montagne) et du poulet.

Jumeaux. — Avoir des jumeaux est considéré comme un évènement malheureux. Les deux enfants sont placés sur une claie et on examine lequel des deux respire le plus fort. Celui-ci seul est conservé. On laisse l'autre mourir de faim. Chez les A-Khas ou Khas-Kôs, avoir deux jumeaux est un évènement autrement néfaste.

MORT.

Lorsqu'un P'u-Noi meurt, son cadavre est lavé dans une décoction de de feuilles de pêcher, puis il est revêtu de ses plus beaux habits. Il est étendu ensuite sur un lit de camp, au milieu de la case, et recouvert d'une couverture blanche.

Dans ses mains, on place une paire de bougies et un bouquet de fleurs, pour qu'il puisse faire sa prière au Buddha.

Au-dessus du cadavre, on suspend des pièces d'étoffe de couleurs variées ainsi que des bijoux : bagues, bracelets, boucles d'oreilles.

Deux grosses bougies en cire d'abeille sont allumées au-dessus de la tête. On en allume une troisième au-dessus des pieds. Une autre bougie est placée près du côté droit, une autre près du côté gauche. Ces deux dernières bougies ne sont pas allumées. Elles doivent servir de bâton d'appui pour monter au paradis.

Dans la bouche du mort on place des grains d'or et d'argent pour payer le guide qui conduira l'âme au paradis. Il n'y a pas de nombre rituel. Chaque famille en place plus ou moins, suivant ses moyens. Près du mort on doit laisser les provisions dont il aura besoin pour la route : un bambou contenant de l'eau, un plateau garni de mets, une besace de riz décortiqué et une besace de paddy.

Les parents et les vieillards du village veillent le corps en se tenant du côté droit. Les enfants sont placés du côté gauche.

Le cercueil doit être fait en bois de Mai Ko Thong, qui est très léger et très facile à travailler. Les gens qui vont chercher le cercueil doivent toucher un *hoi* pour prix de sa fabrication.

La mise en bière a lieu le lendemain de la mort. On raie le fond du cercueil avec du charbon, puis on y place un peu de riz cuit et un morceau de poulet.

Le corps est ensuite enveloppé dans une natte de bambou tressé. Il est conservé de deux à six jours chez les riches, vingt quatre heures seulement chez les pauvres.

Le bois de Mai Ko Thong qui sert à faire le cercueil ne doit pas être employé pour le chauffage ou pour la construction des cases.

Enterrement. — Au moment où le cercueil va quitter la maison, un homme armé d'un sabre nu saute par trois fois au-dessus du cercueil pour aviser le mort de n'emmener point avec lui l'âme des vivants.

Le cortège se forme ensuite dans l'ordre suivant :

Un bonze attache au cercueil un fil blanc. Il en prend l'autre extrémité dans la main et conduit ainsi le mort au cimetière.

Derrière, marchent les hommes et les femmes qui portent les provisions de route du décédé. En plus du tube de bambou, du plateau, du riz et du

paddy, ils portent les bambous et les paillotes nécessaires à la construction d'un petit abri sur la tombe.

En arrivant au cimetière, ou ouvre le cercueil et on lave la figure du mort avec de l'eau à laquelle on a mélangé un peu de poudre d'argent. On referme ensuite le cercueil.

Avant de descendre le cercueil dans la fosse, les bonzes font une prière pour enseigner au mort que les âmes, suivant leurs mérites, parcourent le cycle des êtres animés, depuis l'insecte le plus petit jusqu'à l'ange et qu'elles retombent dans une condition inférieure lorsqu'elles se sont mal conduites. Les bonzes indiquent en outre à l'âme du mort la route du paradis.

La prière terminée, le cercueil est descendu dans la fosse que l'on referme aussitôt.

On construit enfin au-dessus de la tombe une petite case dans laquelle on suspend un sac renfermant un oreiller, une boîte à riz (fig. 34) contenant du riz cuit et une pipe.




Fig. 34. — Boite a riz en bambou tressé, avec son couvercle.

En rentrant, on coupe des branches pour barrer la route du cimetière, afin que l'âme du mort ne retourne pas à la maison et qu'elle n'entraîne pas ensuite, en regagnant le champ de repos, l'âme des vivants.

Dès leur retour au village, tous ceux qui ont suivi l'enterrement doivent prendre un bain et se laver les cheveux avec une infusion de Nac Som Poi ; puis ils reviennent à la maison du défunt. Un grand repas est alors servi par la famille.

Le lendemain matin, la case est nettoyée, les balayures sont portées dans un ravin. Toute la famille du mort doit ensuite prendre un bain et se laver les cheveux avec l'infusion de Nac Som Poi. Les pièces d'étoffes et les bijoux qui avaient été suspendus au-dessus du mort sont détachés. On place sur un plateau un poulet et un œuf cuit. Le sorcier récite une prière et attache un fil blanc aux poignets de tous les membres de la famille.

Un mois après, on tue un cochon et le sorcier revient faire une prière pour chasser les mauvais esprits qui pourraient se trouver encore dans la case.

RÊVES ET PRÉSAGES.

Rêves. — Les P'u-Noi n'ont que des idées assez vagues sur la signification des rêves qu'ils peuvent faire. Il semble toutefois qu'ils les attribuent aux deux causes suivantes :

1° Les rêves correspondent à l'absence momentanée d'une ou de plusieurs de leurs âmes. Ils seraient donc une maladie passagère.

2° Ce sont des avertissements de l'Ange Gardien (que toute maison possède), qui annonce par ce moyen soit un bonheur, soit un malheur.

Il y a donc de bons et de mauvais rêves.

Par exemple :

On rêve qu'on navigue dans une embarcation et qu'on fait naufrage. C'est un signe de mort prochaine.

La maison dans laquelle on habite s'écroule. C'est signe de ruine.

La maison dans laquelle on habite est incendiée, ou bien encore on reçoit de quelqu'un un coup de fusil. Cela signifie malveillane de la part d'un voisin.

On rêve que l'on se rase la barbe ou les cheveux : on va bientôt tomber malade.

On rêve que quelqu'un vient vous couper un bras ou une jambe : on va bientôt perdre un parent.

Voilà quelques exemples de mauvais rêves. Par contre, si l'on rêve qu'on vient d'entrer dans une pagode ou encore dans une maison de riche apparence, c'est qu'on va obtenir la protection d'un mandarin influent.

Si l'on rêve qu'on est puni, qu'on reçoit une cangue au cou ou une entrave aux pieds, c'est qu'on va bientôt obtenir une gratification (cette conclusion d'un rêve, en apparence désagréable, est au moins inattendue).

Si l'on rêve qu'on a mangé des excréments humains ou de la chair d'un cadavre, c'est qu'on va gagner beaucoup d'argent.

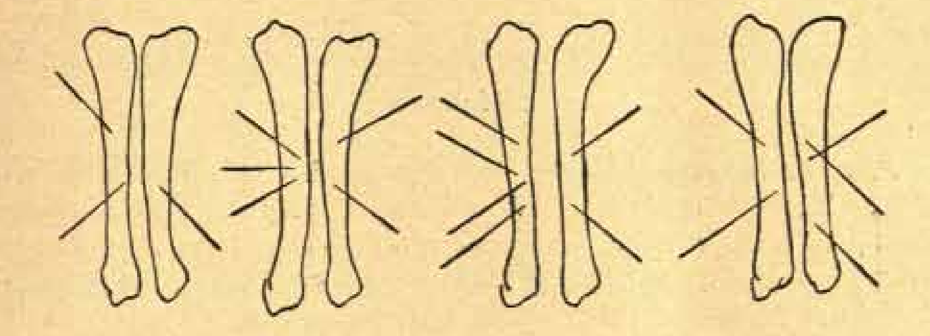
Si l'on vient à se baigner, en rêve, dans une source limpide, c'est, si l'on est malade, que l'on va être guéri, si l'on est poursuivi en justice, que l'on sera acquitté.

Présages. — Aucun acte grave n'est décidé dans le village sans qu'il ait été procédé auparavant à l'examen des pattes de poulet. C'est la première opération qui est faite lorsqu'un malade paraît gravement atteint. (Cet examen porte sur de petits trous que portent toujours les os fémurs du poulet.)

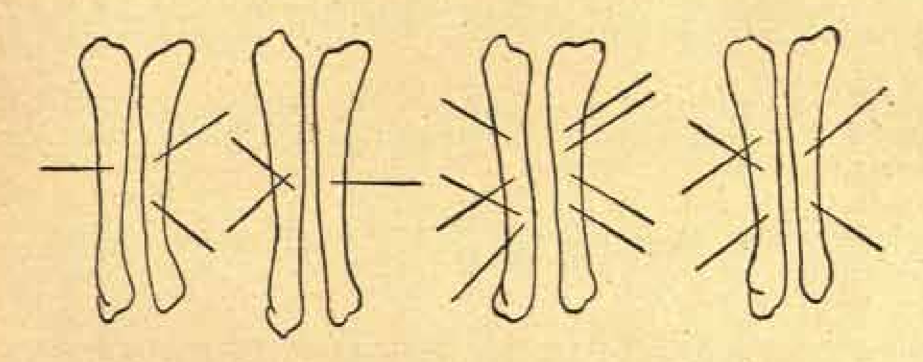
Le tableau suivant (fig. 35) indique quels sont les bons et les mauvais présages.

Il y a lieu de noter que beaucoup de races primitives utilisent le même procédé de connaître l'avenir. Les Hôs et les Méos n'y manquent jamais. En particulier, pendant la révolte du Tran-Ninh en 1920, les Méos ont plusieurs fois différé leurs opérations parce que l'examen des pattes de poulet ne leur avait pas été favorable.

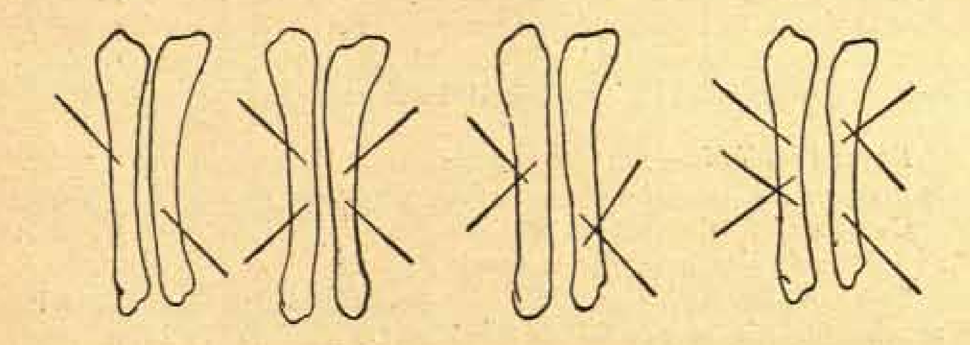
Le P'u-Noi n'emploie que les pattes de poulet pour connaître l'avenir.



Bons présages.



Mauvais présages.



Ni bons ni mauvais.

Fig. 35. — Divination par les os de poulet.

CÉRÉMONIES ET FÊTES.

CÉRÉMONIES.

Pour la culture. — 1° Le jour où on sème du riz dans les rays, le propriétaire fait une cérémonie en l'honneur du Génie du ray « Dat Kho ». On tue deux poulets, on prend une boîte de riz cuit, un bol de riz cru, une balance et un ou plusieurs poids birmans [1] que l'on dépose sur des feuilles de bananier. Le propriétaire du ray invite ensuite le Génie du ray à venir manger le poulet et à lui donner une bonne récolte.

2° Le jour où on bat le riz pour le rapporter au village, on refait la même cérémonie, mais, cette fois, on ne tue qu'un seul poulet au lieu de deux. On peut ensuite rapporter le riz au village dix ou vingt jours après.

3° On fait une troisième cérémonie lorsque le riz a été déposé dans le magasin. Ce sont les mêmes offrandes, mais cette fois on les dépose sur un plateau.

Pour une maladie. — Quand un P'u-Noi est malade, on convoque le sorcier pour faire une cérémonie au Génie de la maison. Le sorcier doit entrer par la porte de derrière. Il s'installe à côté du malade et récite sa prière. On fait ensuite tuer un buffle près de la maison et l'on dépose dans un coin de la case, pour être offerts au Génie, la tête et les membres de l'animal. Les entrailles sont cuites et placées dans un tambour en bambou tressé dans lequel on place en outre sept bols de riz cru, deux tasses d'alcool, sept paires de bougies. Le sorcier récite alors une prière qui a pour objet d'inviter le Génie de la maison à venir manger les offrandes et à délivrer le malade de sa maladie.

Il attache un fil blanc au poignet du malade et appelle les âmes de ce dernier.

Le sorcier reçoit comme honoraires une jambe de devant et un gros morceau de viande du buffle sacrifié. Quant au patron de la case, il conserve l'autre jambe de devant, une jambe de derrière et la tête. Le reste est distribué aux gens du village qui ont assisté à la cérémonie.

En cas d'épidémie.— Lorsque le nombre des malades dans le village devient anormal, on fait une cérémonie collective pour chasser les mauvais génies.

Ces mauvais génies sont les âmes des gens trépassés de mort violente : noyés, tombés d'un arbre, dévorés par le tigre etc.

Pour cette cérémonie, on fabrique deux sabres et deux lances dont les manches sont faits avec du bois de Mac Phot. On place sur le sol un morceau

---

[1] Les poids birmans représentent toutes sortes d'animaux La même série comprend le même animal en grandeurs différentes.

de riz cuit, un bol de riz cru, un morceau de viande de chien, un peu de gingembre. Autour, on plante plusieurs piquets portant chacun un grillage de bambou tressé (fig. 36) et on relie ces piquets par deux cordes faites de lianes épineuses.

Le sorcier vient ensuite et récite les prières qui chassent les mauvais esprits.

Cérémonie au Génie du village.

Au moment où on défriche les rays (4[e] mois), on tue un cochon sur un emplacement situé au Nord du village. On le prépare et les habitants le mangent en commun. Ce jour-là, l'entrée du village est interdite à tous les étrangers.

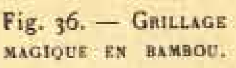


Fig. 36. — GRILLAGE MAGIQUE EN BAMBOU.

Cérémonie au Génie gardien du pays.

Au septième mois, le chef de groupe se rend dans la forêt, accompagné des notables et des autres habitants du village pour faire une cérémonie au Génie gardien du pays. On place sur un lit de camp deux sabres, un fusil, une boîte de riz cuit, deux bols de riz cru, un bol de paddy, des noix d'arec séchées, une brasse de toile blanche, une brasse de toile rouge et cinq paires de bougies. On tue sur place un cochon et un poulet, puis on les dépose sur le lit de camp et le chef de groupe invite alors le Génie à venir les manger, en ces termes (voir le texte ci-après) :

« Génie du pays, Génie des hautes montagnes, Génie des rochers, nous vous invitons tous à venir manger le cochon et le poulet que nous vous avons offerts. Nous vous demandons de nous protéger, de nous donner de bonnes récoltes ainsi que toutes sortes de prospérités et d'écarter de nous les maladies. »

Cérémonie au Gardien de la terre.

Cette cérémonie est faite une fois tous les trois ans et à des mois variables de l'année.

On dépose sur le sol une brasse de toile blanche, une de toile rouge, huit paires de bougies, deux bols de riz cru, un bol de paddy, une boîte de riz cuit, des noix d'arec, trois piastres métalliques et deux sabres.

On tue alors un cochon et deux poulets que l'on dépose également sur le sol. On invite ensuite le Génie de la terre à venir manger (voir le texte ci-après):

« Génie de la terre, Génie des eaux, nous vous invitons à venir manger le cochon et les poulets que nous vous avons offerts. Nous vous demandons de nous protéger, de nous donner de bonnes récoltes, et d'écarter de nous toutes les maladies. »

Il y a lieu de noter que les P'u-noi, lorsque quelqu'un est mort, ne font aucune cérémonie aux mânes des ancêtres.

FÊTES.

Fête du nouvel an. — Comme chez les Laotiens, les Siamois et les Lus, le nouvel an commence au 5e mois (mars ou avril).

Le matin du dernier jour de l'année, tout le monde, hommes, femmes, garçons et filles, prend un bain. Puis chacun, vêtu de ses plus beaux habits, se rend à la pagode pour assister à l'ablution des Buddhas.

Dans la cour de la pagode, on construit plusieurs petits thats (monticules) de terre ou de sable. Les jeunes gens se rendent ensuite chez le chef de village et chez les notables pour chanter, danser et boire de l'alcool. Le soir, à la tombée de la nuit, les jeunes gens et les jeunes filles chantent et dansent au son du tam-tam.

Le lendemain matin, c'est-à-dire le premier jour de l'an, tout le monde prend un nouveau bain, puis on retourne à la pagode pour y entendre les bonzes lire leurs manuscrits sacrés.

De midi à deux heures, les jeunes gens et les jeunes filles se rendent chez le chef de village et chez les notables avec des bouquets de fleurs pour présenter leurs souhaits de nouvel an. Ils se mettent ensuite à chanter, danser et boire. La fête se termine à deux ou trois heures du matin.

Fête du 15e jour de la lune croissante du 9e mois. — Le matin, les bonzes et les novices parcourent le village pour recevoir les offrandes, puis tous les habitants se rendent à la pagode, portant chacun un plateau garni de mets qu'ils offriront aux bonzes. Le soir, on apporte à la pagode des bouquets de fleurs qui sont offerts aux Buddhas et aux bonzes.

7e jour de la lune croissante du douzième mois. — Ce jour aussi, toutes les maisons du village apportent des offrandes aux bonzes.

15e jour de la lune croissante du douzième mois. — C'est la fête la plus importante de l'année. Elle est célébrée comme les fêtes précédentes, mais avec beaucoup plus d'ampleur et d'entrain. Sans doute, les P'u-Noi bloqués chez eux par la saison des pluies, vraisemblablement plus intense ici que partout ailleurs en Indochine, sont-ils rendus exubérants par le retour de la belle saison.

Dès le matin, chacun a pris un bain, puis il a revêtu ses plus beaux habits.

Chaque case prépare ensuite ses offrandes aux bonzes.

Dans un panier en bambou, à larges mailles, on place, verticalement, un cœur de bananier sur lequel on pique, obliquement et tout autour, des baguettes de bambou. On y suspend des oranges, des bananes, des arachides et, enveloppés dans des feuilles vertes de bananier, un peu de tabac, de viande séchée, de noix d'arec, du paddy, quelques grains de riz, de petites serviettes (de fabrication Lư), des feuilles argentées etc.

Des fleurs en cire, grossièrement découpées, complètent l'ornementation. On fabrique ensuite, sur un bâti en bambou, qui un cheval, qui un cochon, ou un bœuf, un buffle...... Ces animaux sont en papier ou en coton cardé. Les plus grands atteignent un mètre ; les plus petits quarante centimètres.

Sur leur dos on a piqué un petit tronc de bananier, garni de la même manière que celui dont il a été parlé tout à l'heure, mais auquel on ajoute un ou deux poissons secs et une pièce de dix cents ou deux ou trois cents.

Ces animaux sont harnachés avec des guirlandes de piments rouges ou verts et rouges alternés. En signe de bonne santé, ils broutent tous (à l'exception toutefois du cochon) une poignée de citronnelle.

Quelques-uns ne fabriquent pas d'animaux. Ils construisent alors de petites cases, du modèle de celles que l'on fait dans les rays pour les surveiller et empêcher les déprédations des cerfs. Ils y placent les mêmes objets et les mêmes produits du sol.

Après le repas de midi, tout le monde se rend à la pagode et y apporte ses offrandes. Les femmes ont retiré leurs jambières et en profitent pour montrer des jambes lourdes et le plus souvent cagneuses. Les hommes, eux, ont enlevé leur turban.

Les offrandes que l'on fait aux bonzes leur indiquent ce qu'il faudra demander, ce que chacun préférerait posséder dans la vie future. C'est pour cela que les offrandes sont très variées et que la plus large initiative est laissée à chacun. Elles représentent tout ce que le P'u-Noi désirerait posséder dans la vie qui suivra sa mort. On conçoit dès lors qu'il importe de ne rien oublier.

Afin de prévenir toute erreur dans la répartition de ces biens posthumes, chaque offrande est accompagnée d'une petite palette de bambou portant une inscription. En voici quelques exemples :

« Offrande d'un panier, que moi, Sen Khek, j'envoie m'attendre dans l'autre monde. »

« Offrande d'un paquet de riz, que moi, Ba Khot, j'envoie à mes parents décédés. »

« Offrande d'un paquet de riz, que moi, Sen Kuan, j'envoie aux Gardiens de l'enfer. »

« Offrande d'un panier, que moi, I Thong, j'envoie à Phaya Khut (Garuḍa) et à Phaya Nak (Nāga).

« Offrande d'un buffle, que moi, Sen Hi Lan, j'envoie m'attendre dans l'autre monde. »

« Offrande d'un cheval, que moi, A Tan, j'envoie m'attendre dans l'autre monde. »

« Offrande d'un paquet de riz, que moi, Sen Van Di, j'envoie à Phaya P'om (Brahmā). »

« Offrande d'un grenier, que moi, A Lung, j'envoie à Phaya In (Indra). »

« Offrande d'un panier, que moi, Ba Thăk, j'envoie aux animaux, grands et petits, décédés. »

« Offrande d'un bœuf, que moi, Ba Sing, j'envoie m'attendre dans l'autre monde. »

« Offrande d'une maison, que moi, A Mao, j'envoie m'attendre dans l'autre monde. »

Vers 1 h. 30 de l'après-midi, les bonzes font leur entrée dans la pagode et s'installent sur la plate-forme qui leur est spécialement réservée.

La lecture dure jusqu'à quatre heures environ, après quoi le travail des hommes est fini. On leur apporte à ce moment le repas du soir.

Il n'est évidemment pas possible de vérifier si les P'u-Noi observeront pendant longtemps les quatres premiers préceptes que le bonze en chef leur a recommandé de suivre, dès le début de la fête. Pour ce qui est du cinquième, on ne saurait longtemps conserver le moindre doute sur le peu de cas qu'ils en font. A l'occasion de la célébration de cette fête à Phongsaly, le 5 octobre dernier, une dizaine d'hommes de tous âges avaient déjà la figure enluminée avant même la lecture des manuscrits. Leurs danses, pourtant faciles, puisqu'elles consistent seulement à se soulever sur les talons et à se laisser retomber en cadence, tout en esquissant quelques gauches ronds de bras, se ressentaient fâcheusement de leurs trop fréquentes libations.

Le soir, c'est tout le village qui est ivre .

Le lendemain encore, des groupes de jeunes gens, accompagnés de joueurs de khên, et qui ont achevé vraisemblablement de vider toutes les jarres

du village, puisent dans l'alcool qu'ils n'ont cessé d'absorber depuis la veille, l'audace nécessaire pour pénétrer jusque dans les maisons des Européens, dans le but d'obtenir d'eux un supplément de ravitaillement liquide.

RELIGION BOUDDHIQUE.

La religion du Buddha a été, paraît-il, introduite chez les P'u-Noi par des bonzes Lɯs, à une époque impossible à préciser. C'est pour cela que les bonzes P'u-Noi lisent les manuscrits pâli et font la prière à la manière des bonzes Lɯs.

Il y a trois catégories de bonzes : le chef des bonzes, *thu long* ; les bonzes, *thu*, et les novices, *phaya*. Il n'y a pas de bonzes femmes.

Le vêtement se compose de trois pièces jaunes: une longue jupe s'attachant à la taille et très plissée, *sabung* ; une écharpe en sautoir, *kha laï ya* ; enfin une longue pièce d'étoffe, *sangkha*. Les bonzes et les novices portent quelquefois une courte veste blanche.

La règle des bonzes P'u-Noi est très lâche. Ils peuvent monter à cheval (et ne s'en privent pas), boire de l'alcool, manger l'après-midi, fumer l'opium.

Ils font leur prière le soir vers sept heures.

Lorsqu'un habitant du village est malade, le bonze travaille fraternellement avec le sorcier à sa guérison. Lorsque tous deux n'ont pas réussi et que le malade est décédé, un bonze conduit le cercueil au cimetière et indique à l'âme le chemin du paradis. Il est récompensé de ses soins par un tical (changé aujourd'hui en 0 $ 50), une paire de bougies et un bouquet de fleurs.

ECRITURE.

En dehors de l'écriture pâli enseignée plus ou moins exactement à la pagode, les P'u-noi ne possèdent aucun système d'écriture ; ils n'ont que des procédés absolument primitifs et restreints pour correspondre entre eux.

Par exemple, lorsqu'il s'agit d'une réquisition de vivres, le nombre seul des objets à fournir est marqué sur un bambou. La nature de la réquisition est indiquée de vive voix par le messager.



Fig. 37. — Bambou de réquisition.

Une commande de quatre bœufs et de dix cochons est ordonnée de la manière indiquée ci-dessus (fig. 37).

La grande encoche faite au milieu signifie que l'ordre provient du chef de groupe. (Le chef de village n'a pas droit à cette encoche.)

Convocation d'urgence. — Quand le chef de groupe ou de village convoque quelqu'un d'urgence, il confie au messager, pour le remettre au destinataire, son bambou de commandemant sur lequel il a fixé un autre bambou brûlé. Cela signifie que le messager, puis l'individu convoqué doivent marcher même de nuit.

Lorsque l'urgence est encore plus grande, le chef ajoute au bambou brûlé une plume de poulet. Il faut alors marcher jour et nuit aussi vite qu'un oiseau qui vole.

Enfin le maximum de la vitesse est ordonné par un piment qui est joint au bambou brûlé et à la plume de poulet (fig. 38). Cela signifie qu'un grave

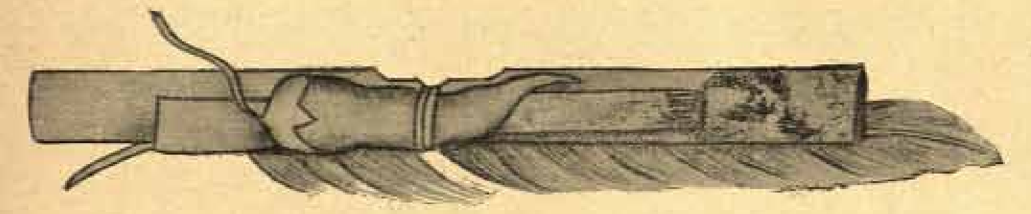


Fig. 38. — Bambou de convocation.

danger menace le village. Il a été impossible d'obtenir la signification du symbole représenté par le piment. L'interprétation que se plaisent à en donner quelques Français à l'imagination hardie serait absolument inexacte, si on en croit les P'u-noi.

MESURES.

Longueur. — Pour mesurer les longueurs, on se sert :

1° de la brasse, *ang lam*, qui est de 1 m. 80 environ ;

2° de la coudée, *ang tho*, qui va du coude à l'extrémité du médius allongé.

Capacité. — Pour mesurer le paddy, on se sert de *boc*, *mưn*, *thang*.

Le *boc* est un boisseau en bambou. Il vaut 2 kgs. 400 environ.

Le *mưn*, qui est un panier en bambou tressé, vaut 12 kilogs. ou cinq boc.

Le *thang* vaut deux mưn ou 24 kilogs.

Ces mesures sont empruntées aux Laotiens.

Mesures spéciales pour les porcs. — On mesure le périmètre thoracique immédiatement en arrière des épaules avec une ficelle. On prend la moitié de

la longueur obtenue et on compte combien de fois cette longueur contient le diamètre du poing fermé, la ficelle passant à l'intérieur de la main. Le cochon vaut autant de piastres qu'il y a de poings. Cette mesure ne vaut que pour les cochons dont le demi-périmètre ne dépasse pas six poings. Pour les cochons plus gros, le prix est plus élevé et doit être débattu.

Il n'y a pas de mesures pour acheter les bœufs, buffles et chèvres. Le marché a toujours lieu à l'amiable. Les bœufs valent 12 à 15 $, les chèvres de 4 à 5 $.

TEMPS.

Les P'u-Noi ont emprunté aux Lus les noms des mois et des ans, ainsi que la manière de les compter. Il y a toutefois une exception pour les jours.

Ils ont effet un cycle de 15 jours qui s'appellent :

Lat-long (enduire-réunir).
Cho-lang (laver-eau).
Long-pou (silex).
Shong-é (aller).
Phacham-na (piétiner).
Long-lat (marais-enduire).
Mong-a (aujourd'hui).
Tan-pong (pousser-creux).
Hieng-lang (palmier sauvage-eau).
Sisa (nom d'un arbre appelé aussi Mai Throlo).
Khong-lat (Bord-enduire).
Tuig-lat (barrer-enduire).
Lang-tang (boire).
Lang-ba (rivière).
Lang-bat (nourrir-enduire).

Les mois portant les noms suivants, empruntés aux Lus ou aux Laotiens :

Dươn Chieng	1er mois	Dươn Chet	7e mois
Dươn Nhi	2e mois	Dươn Pet	8e mois
Dươn Sam	3e mois	Dươn Kau	9e mois
Dươn Si	4e mois	Dươn Sip	10e mois
Dươn Ha	5e mois	Dươn Sip Et	11e mois
Dươn Hôc	6e mois	Dươn Sip Song	12e mois

Les années sont de deux types différents :

1° — Une année de douze mois comptant alternativement 29 et 30 jours, ce qui donne : 6 mois de 29 jours (1er, 3e, 5e, 7e, 9e et 11e mois) et 6 mois de 30 jours (2e, 4e, 6e, 8e, 10e et 12e mois).

2° — Une année de treize mois dans laquelle on compte 6 mois de 29 jours (1er, 3e, 5e, 7e, 9e et 11e mois) et 7 mois de 30 jours (2e, 4e, 6e, 8e, 9e, 10e et 12e mois). Il y a une année de 13 mois, tous les 2 ou 3 ans.

Douze années forment un petit cycle, soixante un grand cycle.

TABLEAU DES DEUX CYCLES.

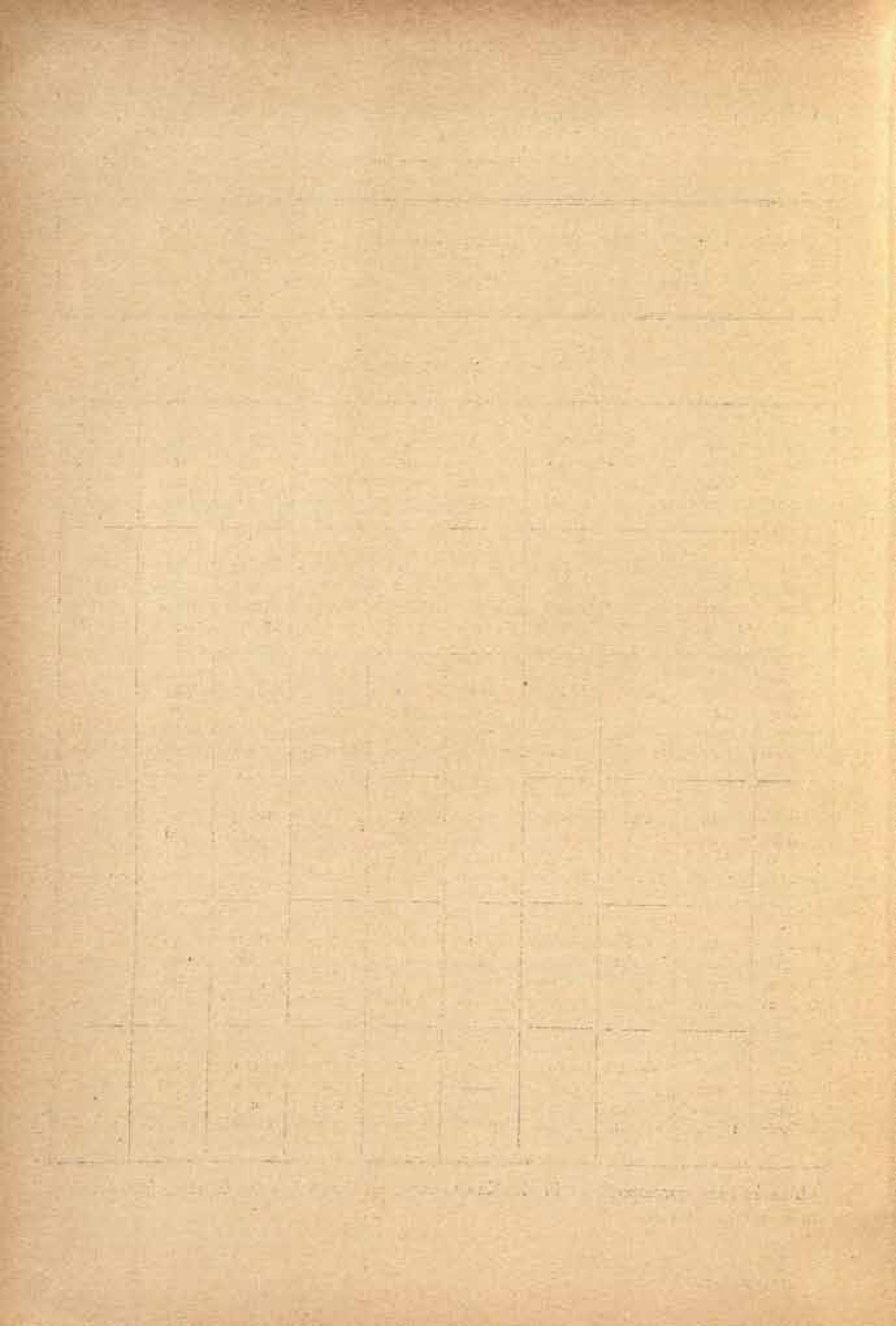
A. Petit cycle de douze ans.

Chơ.	Rat	Mau	Lièvre	Săngá.	Cheval	Hau	Coq
Pau.	Bœuf	Si	Dragon	Môt	Chèvre	Sèt.	Chien
Nhi	Tigre	Sơ	Serpent	San.	Singe	Khơ	Porc

B. Grand cycle de soixante ans.

cáp chơ rat 13 mois	hăp páu bœuf 12 mois	hoài nhi tigre 13 mois	mừng mau lièvre 12 mois	pùc si dragon 12 mois	căt sơ serpent 13 mois	côt săngá cheval 12 mois	huông môt chèvre 12 mois	táu sán singe 13 mois	ca hâu coq 12 mois
cáp sèt chien 13 mois	hăp khơ porc 12 mois	hoài chơ rat 12 mois	mừng páu bœuf 13 mois	pùc nhi tigre 12 mois	căt máu lièvre 12 mois	côt si dragon 13 mois	huông sơ serpent 12 mois	táu săngá cheval 13 mois	ca môt chèvre 12 mois
cáp săn singe 12 mois	hăp hâu coq 13 mois	hoài sèt chien 12 mois	mừng khớ porc 12 mois	pùc chơ rat 13 mois	căt páu bœuf 12 mois	côt nhi tigre 12 mois	huông máu lièvre 13 mois	táu si dragon 12 mois	ca sơ serpent 13 mois
cáp săngá cheval 12 mois	hăp môt chèvre 12 mois	hoài săn singe 13 mois	mừng hâu coq 12 mois	pùc sèt chien 12 mois	căt khớ porc 13 mois	côt chơ rat 12 mois	huông páu bœuf 13 mois	táu nhi tigre 12 mois	ca máu lièvre 12 mois
cáp si dragon 13 mois	hăp sơ serpent 12 mois	hoài săngá cheval 12 mois	mừng môt chèvre 13 mois	pùc săn singe 12 mois	căt hâu coq 12 mois	côt sèt chien 13 mois	huông khớ porc 12 mois	táu chơ rat 12 mois	ca pau bœuf 13 mois
cáp nhi tigre 12 mois	hăp máu lièvre 12 mois	hoài si dragon 13 mois	mừng sớ serpent 12 mois	pùc săngá cheval 13 mois	căt môt chèvre 12 mois	côt săn singe 12 mois	huông hâu coq 13 mois	táu sèt chien 12 mois	ca khơ porc 12 mois

L'année 1923 correspond à « Pi Ca Kho » (année du Porc), 1285 de la petite ère, dernière année du Grand Cycle.



Cette façon de compter les années diffère de celle des Laotiens.

Les Laotiens ont en effet trois types d'années différents et successifs :

1° une année de douze mois se composant alternativement de 29 jours (1er, 3e, 5e, 7e, 9e et 11e mois) et de 30 jours (2e, 4e, 6e, 8e, 10e et 12e mois) ;

2° une année de douze mois dans laquelle on compte 5 mois de 29 jours (1er, 3e, 5e, 9e et 11e mois) et 7 mois de 30 jours (2e, 4e, 6e, 7e, 8e, 10e et 12e mois) ;

3° une année de 13 mois dans laquelle on compte 6 mois de 29 jours (1er, 3e, 5e, 7e, 9e et 11e mois) et 7 mois de 30 jours (2e, 4e, 6e, 8e, 8e bis 10e et 12e mois.

Ce 8e mois de 30 jours se rencontre tous les trois ans. *Les P'u-noi ajoutent un neuvième mois de 30 jours au lieu du 8e mois.*

Quatre groupes de trois années constituent un petit cycle de 12 ans.

Soixante ans forment un grand cycle.

VOCABULAIRE SOMMAIRE P'U-NOI.

La nature.

Ciel	mố thà	Famine	hang bặt chếng-ế
Terre	mi tống		
Eau...........	lằng	Chaleur........	mố hut đế
Feu...........	chà pặt	Incendie........	bì lồng pià
Pluie..........	mố hỏ	Forêt..........	tchống kống
Brouillard.......	tchờ	Source..........	làng yà
Eclair	mố bi-ặp	Rivière.........	làng bă
Tonnerre.......	mố chế	Rocher.........	yắ thà bă
Orage.........	hăn fün	Montagne.......	tu p'up
Vent	hắ măn	Rizière.........	lang hồmm
Soleil..........	mù ni	Lac............	lống kh'ằm
Lune..........	ù là	Marais..........	p'ùm p'rầm
Sécheresse	mù ni tế	Cascade........	yẳ thà lằng
		Crête	cừng the

L'homme.

Tête	a tu	Nez...........	là kang
Cheveux	tsam khu'ung	Bouche	man pòng
Front..........	bà khống	Menton	màn pi tòng
Crâne.........	à yâu	Moustache	màn mũt
Cerveau........	a đố	Barbe	tù sa mũt
Oreilles........	a nùa	Cils...........	a bia mũt
Yeux..........	à bia	Dents	sà p'è

Langue	à(n) là	Coude.	là si tông
Joues.	pà pa	Poignet	là linh
Cou	à linh	Main.	là vŏ à
Epaules	pà hum	Doigts.	là nủ
Dos.	nô khò	Jambe	là k'hử
Poitrine	yàng kha	Cuisse.	a pông
Ventre.	pông pông	Genou	pà tü
Hanches.	lì p'up	Pied	p'a vŏa
Cœur	mì tchù sì	Ongles	la sinh
Poumon	à măp	Os	à yẩu
Estomac.	pông bà	Peau	à lù
Intestins.	a su	Chair.	à-má (nasal)
Bras	là pu		

Animaux.

Bœuf domestique . .	a miàng	Défense d'éléphant.	ya bà chư
Bœuf sauvage	mổ yổ	Gibbon	nà lì
Buffle.	yổ	Tigre.	tchà là a hừ chờ
Cerf	tchat	Loutre.	làng sam
Chevreuil.	hổ pống	Ours.	ám ta bư
Chat	à mế	Panthère.	tchà là pám pống thù
Cheval.	à nống		
Chien	k'hừ	Rat	hổ tẩm
Chèvre	tsưt ba	Rhinocéros	hết
Cochon	vŏà	Sanglier.	vŏa thống
Ecureuil.	hò tụp	Singe.	a miếu
Eléphant.	ya bà	Porc-épic.	hò tchừ

Oiseaux.

Canard	a kạp	Moineau.	chi chờ
Coq	k'hĭa p'à	Poule	k'hĭa ba
Coq sauvage.	k'hĭa nhế	Tourterelle.	cùng k'hàu
Corbeau.	ố-à	Oiseau.	hìa
Faisan	ya nhế p'iu		

Insectes, etc.

Abeille.	piả (nasal) bà	Papillon.	ha măn trổ
Moustique.	hẳng pín bố cu	Taon.	mả ba
Mouche.	hẳng pín	Araignée	cà cà bò ám
Fourmi	hăng tsà	Puce.	tầng hẩn

Termite	hủ bìn	Serpent	ư
Mille-pattes.	u sôn	Python.	ư bà
		Crabe	ù tsa
Crapaud.	a pứt	Sangsue de terre . .	hăt
Grenouille	p'à	Sangsue d'eau. . . .	hăt thô

Végétaux.

Arbre	ca chình	Fruit	à si
Feuille.	a p'à	Bois de chauffage. .	bi xa thum
Racine.	tsít tse	Herbe	ù tsí chẩ
Fleur.	a vồăt	Charbon.	bi chi

La maison.

Case sur terre. . . .	tèng bẹp	Lampe.	p'ăng mần
Case sur pilotis. . .	têng mồng	Tabouret	tổng khu
Paillote	là chi	Marmite	ù lồng
Bambou.	hà (nasal) lang p'iong	Bol à riz	khô yă
		Baguettes à riz. . . .	thù tầm
Foyer	bi giàp	Plateau à manger . .	hà(n) p'ưn
Natte.	te p'u	Porte	lồng cò
Echelle	khứ chẩm	Grenier à riz	cò chí
Lit.	têng chòng	Balai	è chèt quạt tu
Oreiller	tù khù		
Couverture.	a p'ến	Cuisine	hằng cò yum

Les aliments.

Riz ordinaire.	khàu tsẻ	Canne à sucre. . . .	pồng tchẩu
Riz gluant.	hằng mến	Fruit.	si
Eau-de-vie de riz. .	tặc khả	Œuf	k'iău
Lait.	nù(n) làng	Graisse	a tsì
Viande	chà kờng	Miel.	pià chău lằng
Poisson	nổ tè	Pousses de bambou.	hà(n) mit
Légumes	kàng p'à	Piment	là p'ì
Haricots	na pàt	Sel.	tchà
Maïs	năm piùm	Mélasse.	pồ tchàu p'u
Patate	mừ keo	Thé.	là

Les parents.

Père	a mô	Beau-frère	a sống
Mère	a bà	Belle sœur	a tsừ
Enfant	yà cát yà	Frère	lù aí
Mari	a miống	Sœur	a tsu
Femme	khă bà	Oncle	a ừ
Fiancé	lúm p'a	Tante	a k'ố
Fiancée	lúm ba	Grand-père	a hu
Garçon	ya cát khă p'ay ă	Grand'mère	a p'i
		Vieillard	ya măng
Fille	ya cát khă bay ặ	Mort	su giè
		Veuf	p'a tchẩu
Mariage	khà ba bú lăng yê	Veuve	ba tchẩu
		Ami	a tsong
Adultère	cổ lằng p'iêp lăng yế	Ennemi	tổ sa cha lăn yế
		Personne	tcháng
Divorce	càng lằng yế		

Les vêtements.

Chapeau	tu tchống	Verroteries	chi nhu si
Turban	tu pàp	Toile	nằm
Collier	linh kòng	Soie	may
Bague	la piểu	Chanvre	khiàng khẩn
Pendants d'oreilles	nà voẳng	Fil	khứng sự
Bracelet	năn tán	Boutons	ma tom si
Habit	à tsống	Quenouille	ông(n) cáng yế
Jupe	tèng pi	Aiguille	khứ chạp
Pantalon	têo	Coton	chă pàt
Sandales	p'à khăp		

Couleurs.

Rouge	à ne	Bleu	a lon
Blanc	a pa	Vert	a nhu
Noir	a đa	Jaune	a an

Classes de la société.

Roi	a (n) dầy a sinh	Marchand	cam cha bà
Bonze	p'áyạ	Cultivateur	yá chư bà
Mandarin	ya khoa	Coolie	pà sả
Chef de village	khổng sính	Etudiant	khu nhùm
Notable	yă khoa	Soldat	thà hàn

Objets de commerce.

Corne	a tsau
Rotin	đin nì
Stick-lack	khà tù
Opium	yàng yèn
Tabac	ya khoẳn
Fiel d'ours	ắm p'à khừ
Or	khẳm
Argent	p'iu
Cuivre	tòng
Fer	săm
Chaux	pun
Parapluie	chòng
Orgue	khèn
Tambour	thùm ba
Coupe-coupe	mĩa
Pipe	cóc sì
Indigo	mì
Papier	kalat

Temps.

Année	nhẳm ni sữ
Mois	ula
Jour	k'ia ni
Nouvel an	ne ya su
Aujourd'hui	nhẳm ni
Hier	mì ni
Avant-hier	hù ni
Demain	đờ sơ
Après-demain	p'ặt sơ
De jour	ni kổng
De nuit	khưt kổng
Etoile	hù cừ sì
Le matin	sơ đà
Le soir	khựt thàng
Midi	ni kổng hăng chă nhẳm
Quand	a sờ nhẳm mể
Tout à l'heure	chí a chà
Toute la journée	mù nì ta yă
Combien de temps ?	a sờ nhẳm mờ la chễ
Toujours	thể lền
Jamais	m, chă
Maintenant	nhăm mờ
Tout de suite	ắt tếu èu
Autrefois	nì chàng
Où	a sờ
D'où	hat đò k'la nè là dơ

Numération.

Un	thì lùm
Deux	nì lùm
Trois	sum lùm
Quatre	hal lùm
Cinq	ngà lùm
Six	khổ lùm
Sept	chèt lùm
Huit	pét lùm
Neuf	càu lùm
Dix	thìt tsế
Vingt	nit tsế
Cent	thì lòi
Mille	thì p'ăn
Dix mille	thì mun

Pronoms et adverbes.

Moi	gă(n)	En arrière	nổ sừ
Vous	năng	A droite	là mến
Lui	giăng	A gauche	là kẩm
Eux	ồng lăng yệ	Beaucoup	a lầm
Ici	nhú chì chễ	Un peu	a chì a
Là	yỗ	Combien	a tso do
Là-bas	yỗ chiếu	Plus	can lấu
Près	à đì	Moins	ô
Loin	à cán	Pas assez	m, lổ
En avant	hù sừ	Il n'y a pas	m, cha là

Adjectifs.

Lent	mieng ă è	Doux	tsáu-ế
Agile	tếu ũ é	Amer	a kha
Bavard	chế è lamế	Salé	tsào k'hùng k'hùng uế
Aveugle	bè chổ		
Muet	a thềm pển	Fade	pế-ì
Sourd	nà pảng	Parfumé	a hóm
Beau	mà-ai	Puant	nămế
Laid	bưn-ne	Tendre	a pòt
Bon	mê nê	Dur	a kèn
Mauvais	m, mến	Colère	ghi ba tsì ế
Fort	hèng ghế	Méchant	a hay
Faible	pốn nế	Cher	pếng ế
Grand	hứ ế	Bon marché	a thu
Petit	ghi-ế	Travailleur	tsẳng k'ha
Epais	thu-ế	Paresseux	tsắng bễ
Mince	a pài-â	Malheureux	tô è p'anê
Gras	lui-ế	Heureux	tảo bừ-é
Maigre	hi-ông-ế	Riche	hăng
Haut	a mố	Pauvre	ya ễ
Bas	nhúm (n) è	Poli	mến é
Large	a tì	Insolent	bưn ế
Etroit	a ình	Ivre	tà k'hà-hệt
Long	mú-ế-ăng	Courbe	a-ghuế
Court	nhúm-ế-ăng	Droit	a chu
Lourd	han-ế	Honnête	ni ba a mên
Léger	a yăng	Malhonnête	ni ba m, mến
Luisant	tsẳng-uế	Idiot	tsum-ế
Propre	p'iu-chê-ang	Fou	pớt ba
Sale	bưn-ế	Mûr	min bià
Rond	a bón	Vert	a chùm
Carré	sí chè		

Verbes.

Abandonner	tsiu
Ajouter	ca lau
Allumer	bì thổ
Appeler	hàu
Apprendre	hiển bu
Arrêter	tsup
Asseoir (s')	ninh (n)
Attendre.	tăng gi bẩn
Battre (se)	tì lăng yê
Bouillir (faire). . . .	tsú lă yế
Brûler	bì chăn
Changer d'habit . .	a tsòng p'ắc
Changer de place. .	giáy ổ
Chanter.	to-lo mưng
Chercher	sà
Comprendre	chạ yip là
Conduire	tsính
Coucher (se)	yup
Couper.	te
Couvrir	k'hiàu
Courir	hừn nù
Craindre.	khàt để
Couver	úp yê
Creuser	tu
Cueillir.	tsúp bù
Cultiver.	k'hat bù
Debout (être)	hiap
Décortiquer.	cò thùng p'íu khẩu
Demander	nấu
Demeurer à.	chặ yế
Déposer.	ltsiù
Accompagner	lày yá(n) nù
Aimer.	ha ê
Aller	eo
Amuser (s').	ga (n) nù
Apporter	ha lău
Approcher	yạt lău
Arriver	lot lap la
Attacher	p'ừu

Avaler	na à nù
Avoir.	a chà
Baigner (se)	lang thẩu
Boire.	lắnng tăng
Briser	tau
Cacher.	voàt yễ
Casser	p'à bla
Chasser	cẫn nù
Choisir	tsếu
Compter.	hi-àu
Connaître	a chà
Coudre	khum
Cracher.	k'hăn p'ìt
Crier.	hậu
Cuire	minh yế
Danser	yên yến
Déchirer	chứt
Découper	ton nù
Défricher (faire les ray).	bìa yế
Dépenser	chai
Descendre.	yổ nù
Détruire	p'iếu
Devoir de l'argent. .	a tsì a chổ
Dire.	bốc
Donner.	pứu
Ecarter (s')	yạt àn-nù
Elever des porcs. . .	hióu yế
Empêcher	m. kha bì
Enfuir (s').	p'ăng yế
Enterrer	thum mù
Envoyer quelque chose	sà-êu
Essuyer	pát ù
Eveiller	yúp nùm blă
Fâcher (se)	tsì yế
Faire	chừu
Fendre	p'a
Finir	pơn bla
Frapper	tí

Gagner	mi chăp bla	Obéir	u biả ớ naé
Guérir	bừ bla	Oublier	lừm bla
Incendier	bi lồng	Pardonner	tsí là nhế
Interroger	nào	Pendre	pén yế
Joindre	nhằng lăng yế	Peser	chăng
Labourer	thày	Partager	put lăng
Laisser	pì-oi yü	Plaire	tàu bừẻ
Lever	thău	Pleurer	ung yế
Lutter	pat lăng yế	Porter	tha mü
Marcher	yồ yế	Prendre	cò bù
Mêler	piat lăng yế	Promener (se)	quả àu
Mettre	can nù	Ramasser	cồ-ù
Diminuer	a gí chừu	Rappeler (se)	chừ khư để
Disparaître	pi-ô bla	Regarder	cừu
Dormir	yup nòng	Remercier	tàu bứu bla
Emmener	sư à nü	Renverser	khô yế
Emporter	hăn na nü	Répondre	tóp
Entendre	nà bla	Retourner	khứn lì lèu
Essayer	chư né cơ bé	Rire	ừ yế
Eteindre	bi mit	Revenir	khửn là lé bla
Avoir faim	hằng bat yế	Rouler (se)	bó năn yế
Fermer	p'íu	Saluer	đồp ù
Fondre (faire)	pòi bü	Sécher	cứ bu
Froid (avoir)	tchồ é	Sentir	nàm mü
Garder	cưa chi lầm é	Siffler	tu tsúi
Goûter	kìm bể	Sortir	do
Grimper	p'ià lều	Souffler	müt
Habiller (s')	chau	Tendre	a pởn
Frotter	khừ đù	Tenir	tsúp
Genoux (être à)	p'at thô khau	Monter	khửn
Honte (avoir)	nga sái	Mordre (serpent)	thé yế
Inonder	lăng thum	Mourir	sư yế
Jeter	hiàng	Nettoyer	păt yế
Jouer	tàn yế	Nourrir	hiou yế
Piler	thồng	Ouvrir	p'ồ-ü
Laver	chồ	Parler	chê
Mâcher	cồ yế	Partir	ŏ a nù
Manger	chả yế	Percer	tsáp p'íot
Marquer	mai	Piquer	tsáp ù
Menacer	kha khát chừu	Plier	p'ap
Mesurer	tế ù	Porter (se) bien	chăp bừ ní bừ ế
Mouiller	làng chén yế	Prêter	yưm
Naître	cớt	Punir	á tot thă yế

Refuser	m. khă	Souffrir	đai
Regretter	a sê đày ya	Teindre	nì (n)
Remplir	pinh bla	Tirer	sừ ừ
Rencontrer	miàng lăng yế	Tomber	ta yế
Réparer	lớt lèu	Transporter.	pà sa
Réunir	tsón lăng lau	Traverser	tù ù
Saisir.	tsúp	Tresser	yà yé
Séparer	tsờ(n) làu	Tuer	sat
Soif (avoir)	lẳng bà đế		

TEXTES P'U-NOI.

Invocation pour un malade (cf. p. 469 sq.).

Thang teng Phaya In, Phaya P'om Thévadā,
En haut, Roi Indra, Roi Brahmā, Divinités,
Thang tem Nang Thorani, Isun, Khut,
En bas, Dame Terre, Içvara, Garuḍa !
Nak Thorani Khongkha
Nāga, Terre, Eau !
Ga ná na khu la nhi na ga tưm là lao.
Je vous invite à venir m'aider.
Tchang ya ma da yê ; giang takhông là p'àng yê le
Cet homme est malade ; ses âmes ont quitté son corps et
la pum ơ eo chông công tông à hu chê yê,
sont parties au cimetière, dans les grands bois
athông ya thà a chê yê.
ou dans les grottes
Ga na na pa la nhi takhông la le
Je vous demande de les rappeler et
Bôc takhông lá adêu bat yơ le, khía la, voả la tchut la, khừ la
de m'indiquer celles d'entre elles qui désireraient manger du poulet, du cochon de la chèvre ou du chien.
Ga khia pê cha me : a bat là
Je leur offre d'abord un poulet : en veulent-elles ?
Lao, lao, takhông la pùm ơ đăt ghê acha chù lao.
Venez, venez, les âmes qui êtes parties au cimetière, demeure des P'i.
Lao, lao, takhông la chông công tông a hừ acha chù lao.
Venez, venez, les âmes qui êtes parties parcourir les grands bois.
Lao, lao, takhông la piêng hông thong ơ acha chu lao.
Venez, venez, âmes réfugiées dans les grottes, domaine des Nguoc (gros serpent d'eau).
Lao, lao takhông la p'u then nơ cha nhum liu.
Venez, venez, âmes parties dans le pays des Then.

Lao, khia asa cha lao (*võà*...)
Venez manger le poulet (cochon...)
ga ná na pê cha la nhi.
que je vous offre.
Ga ná na khương yông pân na a fà thông ơ.
Venez vous parer des bijoux que j'ai placés à votre intention dans la musette.
Na la lèu pi nông na cha la lèu
Revenez habiter avec vos parents
Na la lèu yum ba cau hong yum ba cau khu ya yum ơ cha lao.
Revenez habiter la maison à neuf compartiments et neuf poutres, votre habitation légitime.
Na láng táng na me la hấy yau chi chê la bla.
Venez boire l'eau pure de la source que vos parents sont allés puiser pour vous.
Lao a tu takhông la *a mbia takhông la* *a nùa takhong la*
Venez âme de la tête, âme des yeux, âme des oreilles,
man pông takhông la, *ni ba* (ou *yàng kha*) *takhông la,*
âme de la bouche, âme de la poitrine,
no kho takhông la *nu tchu si takhông la* *la voa takhong la.*
âme du dos, âme du cœur, âme des mains,
p'a voa takhông la, *nung si takhông la.*
âme des pieds, âme des seins.
lao chi cha lao *le catông chaya* *catông catông cha lêu.*
Venez toutes ensembles et reprenez chacune votre place.
Da ya ma ơ takhông la lai khôp blê ?
Les âmes du malade sont-elles toutes revenues ?
Thang pức nu chê yê, *thang pức nu chê yê,*
Elles y sont toutes, elles y sont toutes,
le chaya ơ catông cha la lêu.
et chacune est bien à sa place.

Invocation contre la fièvre (cf. p. 472).

P'i na bọ *P'i na mường* *Tha so dat*
Génie de la rizière, Génie du Pays, Génie du Nord,
Ôsơ dat *Không côm dat* *Không tông dat,*
Génie du Sud, Génie du village côté nord, Génie du village côté sud,
Dat chi ma mu *Dat chi ma chia*
Génie des grands arbres, Génie des petits arbres,
Tha sơ dat lang khăng *ô sơ dat lang khăng,*
Génie des rapides, Génie des rapides du Sud,
Ga nu la nhi na thăng pưc *lao cha khia ga na piu,*
Je vous invite tous à venir manger le poulet que je vous offre.
Khia sư pê chala nhi *tchang sư ưm pê chala.*
Buvez le sang du poulet et ne prenez le sang de l'homme.

Cơv anha khia lộc ô nhi lang siù.
Voyez, on plume et on lave le poulet.
Nu a ne côv pơn nu bia, sau.
Le voilà complétement préparé. Mangez.

Tchang ya ma da p'ià nhi.
Cet homme est atteint de fièvre.
Ơ p'i mường na ga pà la nhi p'òng khăt si càng càng cha nhi.
Génie du pays, je vous prie de le débarrasser de sa maladie.

Lao takhông la na láng khầm chi chê không mừn lao.
Venez, les âmes qui restez quelquefois dans les ruisseaux.
Lao chi cha lao p'a vŏà takhong la la vŏà takhong la.
Venez toutes ensemble, âme du pied, âme de la main,
a tư takhông la, le catông chaya catông cha lèu.
âme de la tête. reprenez chacune votre place.

INVOCATION POUR UNE ACCOUCHÉE (cf. p. 475).

X... a ya co lap yê.
X... est accouchée.
Thumtà sư bứ lang ta ní ba,
Esprits des noyés,
Cha ơ leng sư cha nha lèeng sao,
Esprits des gens morts sur les grands chemins,
Ơ, Đạt kha,
Oh ! Esprits des morts,
A la chu kha bia nha nhu cha càng a lu cha chu.
Ne venez pas manger la chair et la peau de cette femme.
A la chu the giang a la chu sứp giang.
Ne mordez pas son corps, ne vous emparez pas d'elle.
A la chu sứp giang la vòa pá vòa.
Ne touchez pas ses mains et ses pieds.
Ga ừm thi cha pê cha la nhi.
Je n'ai rien à vous donner à manger.
Ga lông pu na cha càng tang ơ pê cha la nhi.
Je vous donnerai des cailloux en place de viande.
Ga can chin khổ lang tang ơ pê cha là nhi.
Je vous donnerai l'écorce du cerisier en place d'eau.
A kho sisa bu yô háng táng pê cha la nhi.
De l'écorce de sisa au lieu de riz.
Ga tchơt nitchơt ưm khơ.
Je ne compte sur rien.
Ga tchơt ne chèt ăn tính nu kha ni.
Je compte seulement sur mes sept cordes faites avec des lianes épineuses.

Ga tchơt ne chèt ăn chiu ne nao hang nè văn.
Sur mes sept cordes faites avec la fibre du bambou.
Ga thang ơ tchơt le cừng.
Je compte aussi sur mes sabres et mes lances.
Oc a nu !
Sortez !
Kơ chu văn na ưm oc an khu nô,
Si vous ne voulez pas partir,
Ga nu cha mè na oc a nu ơ ko a nu.
Je vais vous pousser dehors.

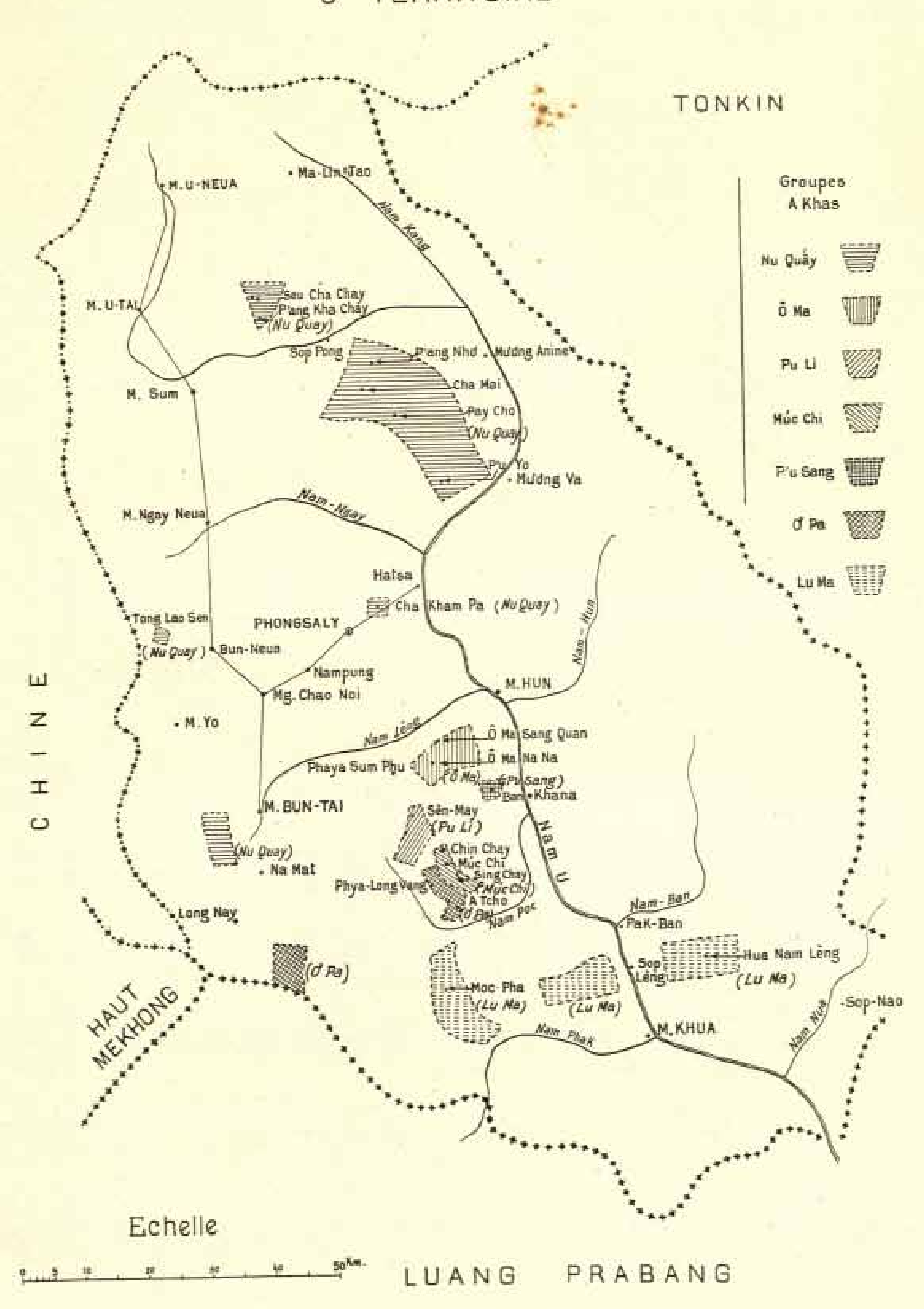
CÉRÉMONIE AU GÉNIE GARDIEN DU PAYS (cf. p. 481).

P'i mường,   Tu p'up dat   Ya tha dat
Génie du pays, Génie des hautes montagnes, Génie des rochers,
gu pưng thăng pức nu la van khao vỏa khia pè cha la nhi.
nous vous invitons tous à venir manger le cochon et le poulet que nous vous avons offerts.
Gu pưng thăng pức nu la van hăc sa căn,
Nous vous demandons de nous protéger,
gu pưng ya si cha yê cô alam ami cha pi lao,
de nous donner de bonnes récoltes,
thăng pưc cha bư lao,
ainsi que toutes sortes de prospérités,
lé chi càng ăng can dơ vene lao gu pưng.
et d'écarter de nous les maladies.

CÉRÉMONIE AU GARDIEN DE LA TERRE (cf. p. 481).

Mi tông đat   A hăc   lang dat
Génie de la terre, Génie des eaux,
gu pưng thăng pức nu la van khao vỏa khia pè cha la nhi,
nous vous invitons tous à venir manger le cochon et le poulet que nous avons offerts.
Gu pưng thăng pức nu la van hăc sa căn,
Nous vous demandons de nous protéger,
gu pưng ya si cha yê cô alam ami cha pi lao,
de nous donner de bonnes récoltes,
thắng pưc cha lư lao,
ainsi que toutes sortes de prospérités,
le chi càng ăng can dơ vene lao gu pưng,
et d'écarter de nous les maladies.

REPARTITION DES GROUPES A-KHAS DANS LE 5e TERRITOIRE



MÉLANGES SUR LE CAMBODGE ANCIEN

Par V. GOLOUBEW,

Membre de l'Ecole française d'Extrême-Orient.

I. — LES LÉGENDES DE LA NĀGĪ ET DE L'APSARAS.

Parmi les traditions populaires du Cambodge, l'une des plus connues est celle qui fait remonter les origines de la première dynastie royale au mariage d'un prince indien avec une Nāgī.

Selon les *Annales cambodgiennes*, un fils du roi d'Indraprastha (Delhi), Práḥ Thôṅ, serait devenu, à une époque déjà lointaine, le souverain du pays khmèr, qui s'appelait alors Kôk Thlŏk. Un soir il fut surpris par la marée sur un banc de sable et obligé d'y passer la nuit. Une jeune Nāgī sortit des vagues et vint le rejoindre. Epris de sa merveilleuse beauté, le roi s'unit à elle, et c'est ainsi que fut fondée une dynastie puissante qui gouverna pendant longtemps le pays.

Au dire de M. Aymonier, le couple légendaire préside encore de nos jours, dans certains villages du Cambodge, au rite essentiel de justes noces. « Tandis que les parents des jeunes époux font circuler les petits disques de métal où brûle le feu sacré des bougies, la musique joue invariablement l'air antique et national du *Divin Thong* et de la *Dame Nāg*, cet air dont les notes mélancoliques sont écoutées religieusement et provoquent un attendrissement, une émotion qui se traduit souvent par des larmes » (1).

Dans un article paru en 1911, M. L. Finot a groupé un certain nombre de données épigraphiques et littéraires qui se rapportent à cette légende (2). Il résultait de ces rapprochements que l'histoire de la Nāgī était très ancienne en Indochine et qu'elle figurait déjà dans des textes chinois du VIe siècle relatifs au Fou-nan. Elle se retrouve chez les Thai dont le héros national, Phya Ruang, était fils d'une princesse de la race des Nāgas.

A peine la notice de M. Finot était-elle imprimée, que M. G. Cœdès signala l'existence, dans le Sud de l'Inde, de deux inscriptions datant des Pallavas,

(1) *Histoire de l'ancien Cambodge*, p. 11.

(2) *Sur quelques traditions indochinoises*, Bull. Comm. archéol. de l'Indochine, 1911, p. 32 sqq. (réimpression d'un article publié dans les *Mélanges S. Lévi*).

et de plusieurs poèmes tamouls où se reflète incontestablement le souvenir d'une légende analogue à celle du prince hindou et de la reine-serpent [1].

Les deux textes épigraphiques appartiennent au XI[e] siècle. Le premier de ces documents, une charte de Skandaçiṣya, donne une Nāgī pour épouse au roi Açvatthāman, fils de Droṇa, que les Pallavas vénéraient comme l'un de leurs ancêtres. Quant au second, une charte de Nandivarman III, on y trouve mentionné parmi les rois Pallavas un légendaire Vīrakūrcha qui épousa également une princesse de souche ophidienne et obtint d'elle les « insignes de la royauté ».

Les sources littéraires citées par M. Cœdès sont : le *Maṇimègalai*, dont nous possédons une traduction française par M. Vinson, le *Vikkirama-çôjan'-ulâ*, le *Kaliṅgattuparaṇi* et le *Perumbànât'r'uppaḍai*.

Le premier de ces poèmes conte la naissance fabuleuse d'un Pallava de Kāñcī, fils de la Nāgī Pīlivaḷai et d'un roi de la dynastie des Cōḷas. Les trois autres parlent d'un souverain Cōḷa qui pénétra dans le monde des Nāgas par une caverne et devint le gendre d'un serpent-roi en épousant une Nāgī De même que dans le *Maṇimêgalai*, l'enfant né de cette union est un prince Pallava. Les quatre versions tamoules, bien que rattachées à l'histoire généalogique des Cōḷas, sont donc étroitement liées, ainsi que le fait observer l'auteur de l'article, à l'origine mythique des Pallavas. Quant au parallélisme entre les rédactions hindoues et khmères de la légende, il nous paraît, en effet, hors de doute.

« De même, dit M. Cœdès, qu'au Cambodge la Nāgī Somā est réellement la fondatrice d'une race nouvelle et lui donne, en qualité de *vaṃçakarī*, son nom de *Somavaṃça*, de même la Nāgī indienne remet, suivant la charte de Nandivarman III, les insignes de la royauté à Vīrakūrcha, et fonde, selon les textes tamouls, une nouvelle dynastie, celle des Toṇḍaimàn ou Pallavas. » A ces points de ressemblance s'en ajoute encore un autre. D'après la charte de Skandaçiṣya, la Nāgī épouse Açvatthāman, fils de Droṇa. Or ce même personnage, l'un des héros du Mahābhārata, est également mentionné dans une inscription de Mī-sơn qui fait allusion à l'histoire du conquérant indien et de la reine-serpent [2]. En constatant ces nombreuses analogies, nous ne pouvons que nous rallier à l'avis de M. Cœdès qui conclut en ces termes son étude : « De quelque façon que nous l'envisagions, la légende cambodgienne nous ramène à la cour des Pallavas. Le fait est d'autant plus digne d'attention que cette légende est attachée en Indochine au nom de Kauṇḍinya qu'on appelle volontiers l'indouisateur du Cambodge. »

Il serait peut-être intéressant pour la connaissance de l'histoire khmère de continuer les recherches si heureusement commencées par MM. Finot et

---

(1) *Etudes cambodgiennes*, I. *La légende de la Nāgī*, *BEFEO*, 1911, p. 391 sqq.
(2) *BEFEO*, IV (1904), p. 919.

Cœdès et de voir s'il est possible d'étudier de plus près les principaux éléments de ce mythe et d'en fixer les origines soit dans l'Inde même, soit ailleurs ([1]).

Le folklore hindou est riche en récits où les nāgas tiennent une place importante. La plupart de ces traditions se rapportent à des cultes locaux et peuvent parfaitement être nées, en quelque sorte, spontanément, dans les sites mêmes qui constituent leur cadre historique. Il est peu de sources et d'étangs dans l'Inde qui n'évoquent pas le souvenir de quelque génie de race ophidienne, être tantôt néfaste, tantôt propice, et que les villageois vénèrent à la façon d'un *genius loci*. Ces croyances attestent la terreur mystique, terreur mêlée d'adoration et de respect, qu'inspire aux populations rurales de la péninsule indienne le redoutable *Cobra di cappello*. Quelque attrayante que puisse être leur étude pour le mythologue, elle n'entre pas dans le programme de nos recherches. Il n'en est pas de même quant à un groupe de légendes qui attribuent un lignage fabuleux à certains souverains historiques de l'Inde. Comme type de ce genre de traditions, on peut citer la généalogie d'une illustre dynastie kaçmirienne dont le premier ancêtre aurait été le Nāga Kārkoṭa ([2]). Il est probable que les princes nāgas qui régnaient dans le Dekkan et l'Inde centrale à l'époque des Guptas se considéraient également comme les descendants de génies ophiomorphes. A l'heure actuelle encore, la plupart des chefs Gond s'attribuent des origines analogues, et de même il existe jusqu'à présent des traces du *Nāgavaṃça* dans le Pendjab ([3]).

On peut se demander s'il n'y a pas lieu de reconnaître dans ces généalogies fantaisistes le souvenir d'une organisation totémique fort ancienne et dont les origines, dans certains cas, ne seraient pas nécessairement indiennes. Ce qui est sûr, c'est le fait qu'il existait jadis en Perse, en Asie mineure et en Russie méridionale, non moins que dans les régions himalayennes et au nord de celles-ci, des familles régnantes issues de serpents. Tous ces mythes présentent avec les légendes Pallavas et celles du Cambodge d'incontestables analogies; mais, à part un seul cas, la ressemblance n'est pas accentuée à tel point que l'on puisse établir une parenté étroite entre les différentes traditions.

([1]) M. G. JOUVEAU-DUBREUIL a essayé d'expliquer le mythe par un fait historique, le mariage d'un prince pallava avec la fille d'un chef mahāraṭhi, Çiva-Skanda-Nāga. Cf. à ce propos *Ancient history of the Deccan* (1920), p. 55 sqq. Nous n'avons pas l'impression que les arguments mis en avant par cet auteur soient décisifs. Le fait que l'époux de la Nāgī s'appelle tantôt Açvatthāman, tantôt Vīrakūrcha, Kōkkiḷḷi ou bien Pilivaḷai, indique nettement, à notre avis, qu'il s'agit d'une tradition légendaire.

([2]) Cf. J. Ph. VOGEL, *Serpent-worship in ancient and modern India*, Extr. du vol. II des *Acta orientalia*, Leide, p. 300 sqq. Un descendant du Nāga Kārkoṭa, le roi Lalitāditya, aurait fait édifier le célèbre temple de Mārtāṇḍa.

([3]) A. BARTH, *Les Religions de l'Inde*, dans *Quarante ans d'Indianisme*, I, p. 230. Cf. aussi les *Snake tribes* du Pendjab, chez Sir James G. FRAZER, *The Golden Bough*, 1920, V[e] partie, vol. II, p. 316.

La légende à laquelle nous venons de faire allusion, offre, par contre, tant de parallèles avec les versions tamoules et khmères qu'il s'impose, à notre avis, de tenter un rapprochement. Elle est contée par Hérodote dans le IV livre de son *Histoire* et se rapporte à l'origine des Scythes. En voici le texte [1] :

« C'est de cette île d'Erythie qu'Héraclès était parti pour arriver dans le pays que l'on appelle aujourd'hui la Scythie. Les Grecs ajoutent que, surpris en route par l'hiver et les glaces, il s'endormit enveloppé dans sa peau de lion, et que, pendant son sommeil, les juments de son char, qu'il avait laissées paître librement, disparurent par une permission divine.

« A son réveil, Héraclès se mit à leur recherche, et, parcourant toute la contrée, atteignit enfin l'Hylée, où il fit, dans une caverne, la rencontre d'une femme, nommée Echidna, sorte de monstre qui n'appartenait qu'à moitié à l'espèce humaine. La partie supérieure de son corps, depuis la ceinture, était d'une femme, et la partie inférieure d'un serpent. Héraclès, après le premier moment de surprise, lui demanda si elle n'avait point vu ses juments égarées. Echidna lui répondit qu'elle les avait en son pouvoir, mai ne voulait les lui rendre qu'à condition qu'il habiterait avec elle. Héraclès y consentit ; cependant, elle différa le plus longtemps qu'elle put de lui remettre les juments, afin de jouir plus longtemps de sa compagnie. A la fin, Héraclès voulant absolument partir, elle lui rendit les juments et lui dit : « C'est moi qui ai conservé vos juments, que le hasard avait conduites jusqu'ici ; mais vous m'avez payé le prix de ce service ; je donnerai le jour à trois enfants dont vous êtes le père. Dites-moi maintenant ce qu'il faudra que j'en fasse quand ils seront grands. Dois-je les établir dans ce pays où je vis, et dont je suis la souveraine, ou voulez-vous que je vous les envoie ? » Héraclès répondit : « Lorsque ces enfants auront atteint l'âge viril, vous ferez, si vous voulez m'en croire, ce que je vais vous dire. Présentez-leur cet arc ; celui d'entre eux qui saura le bander comme je viens de le faire, et se ceindre de ce baudrier comme je le fais, faites-le maître du territoire que vous possédez, et qu'il y demeure. Ceux qui ne pourront exécuter les deux choses que j'ordonne, faites-les sortir du pays ; en agissant ainsi, vous m'aurez obéi et vous n'aurez qu'à vous en applaudir. »

Hérodote raconte ensuite comment Echidna fit procéder à l'épreuve de l'arc lorsque ses enfants eurent atteint l'âge viril, et comment le vainqueur, Scythe, devint maître du territoire que gouvernait sa mère, et l'ancêtre éponyme d'une nation.

Il est facile de saisir les éléments qui nous permettent d'établir des rapports serrés entre la tradition scytho-hellénique d'une part, et les légendes du Sud de l'Inde et du Cambodge de l'autre. Dans le récit d'Hérodote il est question :

---

[1] Nous donnons ce texte tel qu'il est reproduit par le Prof. N. Kondakof, le comte J. Tolstoï et M. S. Reinach dans *Antiquités de la Russie Méridionale*, 1892, p. 161 suiv.

1) de l'union d'un héros mythique avec une femme-serpent ;

2) de la transmission d'un royaume de la mère au fils, c'est-à-dire par filiation utérine (*mātṛvaṃça*), et, immédiatement après, de l'établissement d'une dynastie où le pouvoir se transmet de roi en roi, par filiation mâle ;

3) d'un arc prodigieux dont le maniement, tout comme dans la légende de Kauṇḍinya, atteste la force surnaturelle du tireur et lui assure les pouvoirs de la souveraineté.

Ajoutons que dans trois des quatre rédactions tamoules, comme dans le récit d'Hérodote, le héros de la légende rencontre la Nāgī dans un lieu souterrain, et non sur une plage, ainsi que c'est le cas dans la version cambodgienne. Il semblerait presque, par suite, que dans les traditions du Sud de l'Inde le caractère chthonien de la fée-serpent, si nettement défini chez les Scythes, soit plus apparent que dans les mythes du Cambodge où la Nāgī est plutôt une divinité aquatique.

Par contre, on ne retrouve dans les textes indiens signalés par M. Cœdès aucune mention de l'arc, qui joue un rôle si important, tant dans l'histoire d'Hercule et d'Echidna que dans celle du couple ancestral khmèr. Il se peut, toutefois, que cette lacune ne soit qu'apparente.

En effet, la charte de Nandivarman III nous apprend que le roi Vīrakūrcha, ancêtre des Pallavas, avait obtenu de la Nāgī son épouse les « insignes de la royauté ». Quels étaient ces insignes? Un texte pallava publié par Hultzsch contient un passage qui nous aidera peut-être à élucider la question : « Jusqu'à la fin des jours, la parure favorite de ce roi glorieux (Nandivarman) sera l'arc victorieux qui est l'ornement de sa main. » (1) D'ailleurs, les allusions à la science de l'arc sont fréquentes chez les Pallavas. Rājasiṃha se glorifie d'être un archer prodigieux (*citrakārmuka*), un incomparable archer (2). Ou bien encore, il est question, dans les textes, d'un arc qui sème la panique chez les ennemis (3). Nous pourrions multiplier les exemples, mais ceux que nous avons cités prouvent suffisamment en quel honneur les Pallavas tenaient l'arme redoutable de leur légendaire ancêtre Droṇa (4).

Il résulte de notre exposé qu'il existe des analogies indiscutables entre les légendes que nous venons de confronter, analogies qui sont loin de paraître fortuites et qu'il y a peut-être lieu d'expliquer par des origines communes (5).

---

(1) Cf. Hultzsch, *S.I.I.*, vol. II, IIIe partie, no 74, p. 371.

(2) *Ibid.*, vol. I, pp. 14 et 21.

(3) Même texte, p. 19.

(4) Signalons à ce propos un certain nombre de bas-reliefs au Bayon d'Aṅkor Thom, où un arc ou un carquois, posés sur un trône, reçoivent manifestement les honneurs royaux. Voir H. Dufour, le *Bayon d'Angkor Thom*, Gal. Intér., Pl. 36, 39 et 117. Au sujet d'une « Salle de l'Arc » à Mathurā, cf. *Harivaṃça*, 84e lecture, t. I, p. 352 de la traduction Langlois (1834).

(5) Pour compléter le rapprochement, on peut rappeler l'existence, dans le folklore russe, d'un « tzar-serpent », identique aux nāgarājas des légendes indiennes et khmères

Le Pont-Euxin et la Méotide sont séparés de l'Inde du Sud par les sables de l'Ariane, la chaîne himalayenne, les plaines de l'Indus. On éprouve d'abord une certaine hésitation à admettre des liens de parenté entre des traditions aussi éloignées les unes des autres au point de vue géographique. Mais ce sentiment se trouve bien vite vaincu par des considérations d'ordre historique. On sait la variété des races étrangères qui se sont répandues sur la surface de la Péninsule indienne, et le rôle considérable qu'ont joué dans cette immigration les Çakas ou Scythes. Serait-ce à la suite de l'une de ces invasions ou infiltrations scythiques que la légende de la reine-serpent aurait pénétré dans le folklore des contrées occupées par les Pallavas ? On devine l'intérêt du problème et l'importance qu'aurait sa solution pour les historiographes du Cambodge ; mais tant que la lumière ne se sera pas faite sur les origines des Pallavas et de leurs prédécesseurs immédiats, il y a peu d'espoir d'aboutir à des résultats définitifs (1).

Tout ce que l'on peut dire, dans l'état actuel de nos connaissances, de cette dynastie essentiellement guerrière et conquérante, c'est qu'elle ne paraît pas être de souche autochtone. Si le rapprochement linguistique entre Pallava et Pahlava = Pārthava (= Parthe), suggéré jadis par Wilson, n'est plus en faveur auprès des savants contemporains, il n'en est pas moins vrai, qu'il reste à élucider un certain nombre de points dont l'étude pourrait bien raffermir les liens entre le monde scythique et l'une des plus puissantes familles princières de l'Inde du Sud (2).

Pour ceux qui reprendront les recherches esquissées dans cet article, il sera important de fixer la provenance ethnologique de la légende contée par Hérodote. Le récit de cet historien sur l'origine des Scythes porte « l'empreinte visible de l'imagination des Grecs » (3). Il en est de même d'une autre version du mythe qui nous a été transmise par Diodore de Sicile, et où Jupiter, le *Papaeus* des Scythes, s'est substitué à Héraclès en tant qu'époux d'Echidna (4).

---

(1) M. Jouveau-Dubreuil a repris, dans *Ancient History of the Deccan*, l'étude de cette question, à laquelle il avait déjà consacré de fort instructives pages dans son ouvrage sur les Pallavas (Pondichéry, 1917). Néanmoins le « mystère pallava » est encore loin d'être éclairci. Il reste notamment à examiner de plus près les rapports qui ont pu subsister entre les Pallavas et les Pūchān mentionnés dans les textes épigraphiques édités par Hultzsch. Cf. *S.I.I.*, vol. II, IIIe partie, pp. 362 et 370.

(2) Ainsi, l'inscription bien connue de Girnar atteste la présence d'un ministre appartenant à la famille des Pallavas à la cour des satrapes qui régnaient à Āparānta. Il convient également de signaler, dans cet ordre d'idées, les influences iraniennes dans l'art d'Amarâvati et celui de Mavalipuram, que les historiens d'art et les archéologues, à part J. Fergusson, ont peut-être trop négligées jusqu'ici.

(3) *Les Antiquités de la Russie méridionale*, p. 161.

(4) *Ibid.* p. 162 et suiv. Il y a peut-être un parallèle à établir entre *Papaios*, nom donné par les Scythes à Zeus, et le mot *Bappa* chez les Pallavas, qui paraît également être un terme de vénération. Un « Bappa-Deva » aurait épousé, selon M. Jouveau-Dubreuil,

Fort heureusement, les mœurs et les idées religieuses des Scytho-Sarmates sont suffisamment connues pour que l'on puisse reconnaître, sous le déguisement hellénique, la physionomie originelle de la tradition rapportée par Hérodote.

Il convient à peine d'insister sur le fait que l'arc est l'arme scythique par excellence. Les Scythes ont été des archers aussi habiles que redoutables, et ce fut un des leurs, Teutarès, qui aurait appris à Héraclès la façon de se servir de l'arc méotien [1]. Sur le revers de certaines monnaies çakas, on retrouve cette arme en guise d'emblème, associée parfois à un disque ou à un vajra [2].

Il est également établi que le *mātṛvaṃça* était encore en vigueur chez les peuplades de la Méotie et de l'Asie Mineure à une époque relativement basse de l'histoire ancienne [3]. Enfin, les récents travaux de M. Rostovtzeff ont mis en valeur la place que tenait dans les pratiques religieuses des Scythes la Grande Déesse à la face humaine et au corps de serpent [4]. Les images de cette dernière ne sont pas rares. Elles présentent cette particularité que la queue de la déesse-reptile se divise en deux ou plusieurs parties, terminées chacune par une tête redressée de serpent. Nous avons relevé une représentation apparentée à ce type sur une sculpture de Mathurā et nous y voyons volontiers la preuve que les Çakas de l'Inde, quoique fort hindouisés, n'ont pas complètement oublié leur ancienne déité tutélaire [5].

Dans la mythologie grecque, Echidna, fille du Tartare et de la Terre, apparaît habituellement sous l'aspect d'un être terrifiant qui attire les hommes dans sa demeure souterraine et se gorge de leur chair. Unie à Typhon, dieu des tempêtes, elle donne le jour à l'Hydre de Lerne, à la Chimère, au Sphinx, au

---

une princesse de souche nāgī. Dans la pensée de cet auteur, il s'agirait d'un personnage historique. Nous y verrions plutôt un roi assimilé à un ancêtre légendaire, ce dernier étant en quelque sorte la contre-partie pallava d'Héraclès et de Jupiter en tant qu'époux d'une reine-serpent. — Sur l'identité de Jupiter et de Papaeus, cf. *Antiquités de la Russie méridionale*, p. 159. Voir aussi Rostovtzeff, *Iranians and Greeks in South Russia*, Oxford, 1924, p. 107.

(1) *Antiquités de la Russie méridionale*, p. 163.

(2) Cf. Edw. J. Rapson, *A Catalogue of the Indian coins in the British Museum*, 1908, p. CVII, et P. Gardner, *The coins of greek and scythic kings of Bactria and India in the British Museum*, 1886, Pl. XXII, 4. L'emblème « arc et flèche » sur les monnaies des Āndhra est peut-être d'origine non indienne ; cf. Vincent Smith, *Andhra history and coinage*, dans *ZDMG.*, 1902, p. 670.

(3) Cf. par exemple le *Gunécratouménes* de Pomponius Méla (I, 116). En Lycie, où le mythe d'Echidna était particulièrement répandu, des traces du matriarcat sont signalés par Hérodote (I, 173) et Nicolas de Damas (*Fragm. hist. graec.* t. III, p. 461).

(4) M. Rostovtzeff, *Iranians and Greeks in South Russia*, p. 106 et suiv., Pl. XVIII, 4 et fig. 17.

(5) Voir *Catalogue of the Arch. Museum at Mathurā*, par J. Ph. Vogel, Allahabad, 1910, Pl. XXV. Le fragment en question appartenait à un *toraṇa* et porte la cote M. 2.

lion de Némée, à d'autres monstres encore... C'est sans doute sous l'influence de croyances scythiques qu'elle revêt dans le récit d'Hérodote des apparences presque humaines et qu'elle devient, à la façon des Nāgīs indienne et khmère, l'ancêtre vénérée de tout un peuple. Il paraît probable que le nom de ce monstre a remplacé celui d'une divinité scythique.

Déjà au XVIe siècle, Rabelais avait soupçonné des rapports d'emprunt entre la légende d'Echidna et celle de Mélusine, telle qu'elle a été contée, en 1387, par Jean d'Arras. Si cette opinion est juste — et rien n'oblige pour l'instant à la rejeter, — nous serons peut-être amené un jour ou l'autre à constater des liens de parenté légendaire entre le premier couple royal du Cambodge et une illustre famille du Poitou, les princes de Lusignan [1].

Une inscription sanscrite d'Amarāvatī, publiée par Hultzsch, introduit dans la généalogie mythique des Pallavas des éléments qui ne s'accordent guère avec la légende de la Nāgī [2].

Selon ce texte, Açvatthāman, fils de Droṇa, aurait épousé non une reine-serpent, mais une apsaras. Voici, d'ailleurs, un résumé du mythe : « Par la faveur de Çiva, il naquit à Droṇa un fils resplendissant, du nom d'Açvatthāman. Il devint un ṛṣi ou ermite. Un jour, l'apsaras Madanī, entourée d'autres vierges célestes, s'approcha de l'ermitage où vivait le fils de Droṇa dans la plus stricte observance des règles ascétiques. Le saint l'aperçut au bord d'un lac, assise dans l'ombre d'un *açoka* et regardant avec langueur des couples amoureux de cygnes qui s'ébattaient sous les feuilles enchevêtrées des lotus. La vierge le vit aussi, et aussitôt prise de passion pour lui, elle devint son amante. Le fils issu de cette union reçut le nom de Pallava. »

Nous renonçons, pour l'instant du moins, à étudier de près cette seconde tradition familiale des Pallavas, qui nous paraît, du reste, d'origine littéraire et de formation relativement récente. Par contre, il importe de signaler de suite les rapports que nous avons cru reconnaître entre l'histoire d'Açvatthāman et Madanī et une vieille légende du Cambodge consignée dans l'inscription de Bàksĕi Čăṃkrŏṅ (947 A. D.) [3]. La strophe XII de ce texte se lit, en effet, ainsi : « Je révère hautement Merā, la plus glorieuse des apsaras, que Hara (Çiva), guru des trois mondes, désireux d'une création parfaite dans l'intérêt de ses trois yeux, donna pour femme au grand ṛṣi (Kambu). » Les affinités entre ces deux traditions sont évidentes. De part et d'autre, il est question

---

(1) Voir l'article de Jules Baudot dans *Mélusine*, t. XI (1912), p. 162. Rappelons à ce propos qu'une branche des Lusignan régnait au XIVe siècle en Asie Mineure (Petite Arménie), c'est-à-dire dans des régions que l'on pourrait presque appeler la patrie d'Echidna. Il se peut que cette circonstance ait exercé une certaine influence sur l'œuvre de Jean d'Arras.

(2) *S.I.I.*, vol. I, pp. 25 et 28.

(3) Traduite par M. G. Cœdès et publiée dans *J. A.*, mai-juin 1909, p. 497 et suiv.

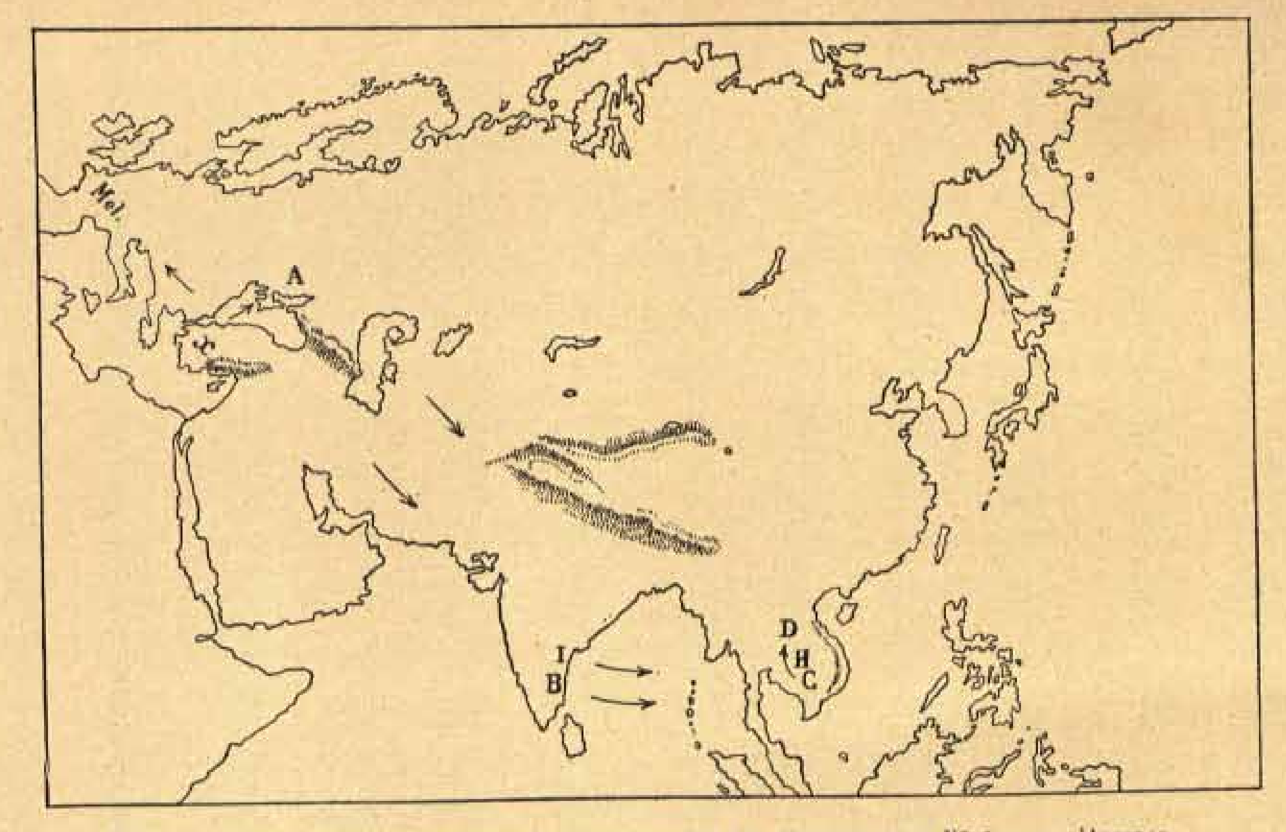


Fig. 39. — Carte schématique montrant la propagation des légendes de la Nāgī et de l'Apsaras.

A. Hercule et Echidna (Russie méridionale) ; B. Textes pallavas et poèmes tamouls se rapportant à la légende de la Nāgī ; C. Même légende au Cambodge ; D. Légende de Phya Ruang (Laos); X. Lieu d'origine supposé des principales croyances relatives à Echidna ; Mel. Conte de la Mélusine ; I. Histoire d'Açvatthāman et de Madanī (Amarāvatī); H. Mythe du brahmane Kambu et de l'apsaras Merā (Aṅkor).

d'un maharṣi qui épouse une apsaras et dont les descendants gouvernent un pays. Kambu Svāyambhuva, on le sait, est l'ancêtre supposé des rois khmèrs, comme Kauṇḍinya est celui de leurs anciens suzerains, les rois du Fou-nan.

M. Finot a attiré l'attention sur ce fait que l'histoire de Kambu et de l'apsaras Merā, en dehors de l'unique document qui la mentionne avec précision, n'a survécu au Cambodge que dans des noms ethniques ou géographiques tels que Kambuja, Kambuvaṃça, Kambudeça, Kambupurī [1]. Il suppose, par suite, que les rois cambodgiens ont sacrifié leur tradition généalogique à celle du Fou-nan ou bien qu'ils ne l'ont conservée qu'à titre de souvenir domestique, mais en adoptant, comme racine de leur dynastie, la fondatrice du Somavaṃça, c'est-à-dire la Nāgī.

Quoi qu'il en soit, le rapprochement suggéré par nous n'infirme aucunement cette opinion. En attribuant à l'histoire de Kambu et de Merā une origine indienne et en la rattachant aux mythes généalogiques des Pallavas, nous croyons même avoir fourni un argument nouveau à la thèse de M. Finot qui tend à reconnaître une proche parenté de sang entre les deux grandes familles régnantes du Cambodge ancien.

II. — UNE IDOLE KHMÈRE DE LOKEÇVARA AU MUSÉE DE COLOMBO.

Pendant une escale à Colombo, en janvier 1922, j'ai eu l'occasion de passer quelques heures au Musée de cette ville et d'y examiner rapidement une série de bronzes anciens [2]. Parmi ces objets se trouvait, à ma grande surprise, une petite idole dont la provenance khmère me parut hors de doute. Elle était cataloguée comme une image de Prajāpati-Brahmā, mais on pouvait de suite se rendre compte que cette identification ne reposait sur aucune donnée réelle et qu'il s'agissait d'une figurine de Lokeçvara. Comme lieu d'origine, on m'indiqua Dondra, localité du Sud de Ceylan. Une nouvelle visite à Colombo, en février 1923, me permit d'étudier de plus près cette pièce.

La statuette mesure 0 m. 236 de hauteur (fig. 40). D'après ses dimensions, elle se classe parmi les *kuladevatās* ou « dieux lares », petites images de culte destinées surtout aux autels domestiques [3]. Son état de conservation est parfait. Une légère patine verte qui recouvre la pièce entière semble indiquer

---

(1) Dans *Bull. Comm. arch. de l'Indochine*, 1911, p. 34. Il convient de rappeler à ce propos qu'il existe au Siam des traces de cette légende, consignées dans la *Jinakālamālinī*. Cf. G. Cœdès. *Documents sur la dynastie de Sukhodaya*, dans *BEFEO.*, XVII, II, p. 30.

(2) Cf. *BEFEO.*, XXIII, p. 560.

(3) Cf. George Cœdès, *Bronzes khmèrs*, tome V d'*Ars Asiatica* (1923), p. 12.

un séjour plus ou moins prolongé sous terre. Le bronze est de couleur presque noire et paraît être du *samrit*, alliage fort estimé des indigènes, et auquel on attribue même certaines vertus magiques [1].

Il ne peut subsister aucun doute quant au style de la figurine. Le buste entièrement nu du personnage, la raideur de l'attitude, le sampot plissé, le diadème en forme de bandeau, enfin les proportions trapues du torse et des jambes, sont autant d'indices qui caractérisent les bronzes khmèrs du type « classique ». Ce qui est plus difficile à déterminer, c'est la date de la statuette.



Fig. 40. — Idole khmère de Lokeçvara. Musée de Colombo. Bronze. Hauteur : 0 m. 236.

Il n'existe point de données qui permettent d'appliquer à l'étude des bronzes cambodgiens de haute époque un classement chronologique rigoureusement établi. M. G. Cœdès écrit à ce propos : « La ressemblance de ces pièces avec les statues de pierre permet simplement d'affirmer qu'elles leur sont contemporaines, et par conséquent, remontent à la période comprise entre le VIII[e] et le XIV[e] siècles » [2]. C'est exact. Cependant, dans le cas spécial qui nous intéresse, il y aurait peut-être lieu de tenir compte de ce fait que les images de Lokeçvara, très fréquentes dans la sculpture khmère des IX[e]-X[e] siècles, se font rares plus tard, c'est-à-dire à l'époque où les cultes brahmaniques prédominèrent à Aṅkor [3].

Au point de vue de l'iconographe, la statuette ne présente pas de problème embarrassant. Les attributs que tiennent les quatre mains sont suffisamment distincts pour permettre une identification précise. Ce sont :

a) le rosaire (*akṣamālā*) ;
b) le livre (*pustaka*) ;
c) le lotus (*padma*) ;
d) le vase (*kamaṇḍalu*).

Il n'en faut pas davantage pour reconnaître dans le petit bronze de Colombo une représentation de Lokeçvara (Avalokiteçvara), et ceci malgré l'absence

---

(1) *Ibid.* p. 14.
(2) *Ibid.* p. 17.
(3) Le culte de Lokeçvara au Cambodge et son iconographie ont été récemment étudiés par M. L. Finot dans un important article ; voir *Etudes Asiatiques*, 1925, chez G. Van Oest, Paris.

du dhyānibuddha Amitābha, dont la minuscule image apparaît d'habitude dans la coiffure de ce bodhisattva [1].

La statuette provient, nous l'avons déjà dit, de Dondra, hameau situé sur la pointe Sud de Ceylan, dans le district de Matara. Elle fut trouvée le 18 novembre 1915 dans une jarre enterrée à deux pieds environ de la surface du sol. Cette jarre contenait, en outre, un brûle-parfums en bronze, plusieurs petites idoles de Gaṇeça, ainsi que quelques autres objets de destination cultuelle. Le lieu de la découverte était connu des indigènes comme l'ancien emplacement d'un *kovila* ou sanctuaire tamoul où l'on se rendait jadis en pèlerinage. L'un des objets trouvés dans la jarre portait la date 812 A. D. [2].

Ce sont là de bien maigres données. Elles ne fournissent aucun renseignement sur les conditions dans lesquelles la statuette a traversé les mers du Sud. Le culte d'Avalokiteçvara, on le sait, a connu à Ceylan une époque de vogue. Ce dieu possédait dans l'île plusieurs sanctuaires où s'opéraient des guérisons miraculeuses [3]. Ses images, ciselées par des bronziers cingalais, ne sont pas rares [4]. Ce n'est qu'avec le triomphe des doctrines du Petit Véhicule que s'efface peu à peu à Ceylan le souvenir de cette divinité mahâyâniste, si populaire encore en Extrême-Orient à l'heure actuelle. S'agirait-il par hasard d'une idole offerte à un temple particulièrement réputé de Lokeçvara par quelque souverain khmèr qui entretenait des relations amicales avec les rois de Laṅkā ? La chose n'est pas impossible, mais c'est là une de ces hypothèses que le manque de témoignages historiques commande de manier avec prudence.

Le mystère continuera donc à planer sur les première destinées de la statuette, de même que l'on ne saura peut-être jamais par suite de quels événements politiques ou religieux l'un des plus beaux bronzes de Ceylan, le Buddha dit « de Đồng-dương » a été vénéré, sans doute pendant des siècles, sur les côtes de l'Indochine, dans un temple čam [5].

---

(1) Nous ferons remarquer à ce propos que l'une des figurines publiées par M. G. Cœdès dans *Bronzes khmèrs* comme pouvant être une idole de Lokeçvara, ne porte pas, non plus, de dhyānibuddha dans le chignon. Cf. *op. cit.*, Pl. XXV, 2.

(2) Voir les *Ceylon Administration Reports* pour l'année 1915. La statuette a été portée sur les registres du Musée du Colombo le 23 mai 1916. Le Dr J. Pearson, directeur de ce musée, a eu l'amabilité de la faire photographier pour nous. Nous l'en remercions vivement. Notre dessin est une reproduction au trait de la photographie.

(3) Cf. A. Foucher, *Etude sur l'iconographie bouddhique*, 1900, p. 109.

(4) Cf. *Bronzes from Ceylon*, par A. Coomaraswamy, dans *Memoirs of the Colombo Museum*, série A, No 1, p. 7.

(5) Cette remarquable pièce a été cataloguée d'abord parmi les œuvres de l'art čam, mais son origine indienne a été, dès sa découverte, reconnue par M. H. Parmentier. La statue présente les plus grandes analogies avec le fameux « Buddha de Badulla » ainsi qu'avec les buddhas de pierre qui ont été exhumés et remis en place autour du *Ruwanveli Dagoba* à Anuradhapura. C'est pourquoi nous n'hésitons pas à reconnaître dans le bronze de Đồng-dương une œuvre cingalaise de haute époque (IVe ou Ve siècle ap. J. C.). Cf. à ce sujet H. Parmentier, *Guide au Musée de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, Hanoi, 1915, p. 22, et notre notice bibliographique dans *BEFEO.*, tome XX, IV, p. 125, note 1.

III. — ARTISANS CHINOIS A AÑKOR VAT.

Il existe dans la galerie des bas-reliefs à Añkor Vat 70 courtes inscriptions en langue khmère, de date relativement ancienne [1]. La presque totalité de ces graffiti, c'est-à-dire 68, constituent un bref commentaire aux scènes du « Paradis et de l'Enfer » et du « Défilé des troupes » représentées sur le mur Sud. Quant aux deux autres textes, ils ont été relevés l'un dans la galerie Est, partie Nord, l'autre dans l'aile orientale de la galerie faisant face au Nord, et se rapportent tous les deux au même fait: l'achèvement des sculptures par un successeur du roi Mahāviṣṇuloka. En voici, du reste, la transcription, d'après la lecture de M. G. Cœdès [2] :

A. GALERIE EST, AILE NORD.

Vraḥ pāda Mahāviṣṇ(u)loka thve vvu-(ṃ) dān srac nau phon (?) vyar luḥ thleñ rāja vraḥ pāda stac vraḥ rāja Oñkāravarmma rājādhirāja rāmādhip-pativarmma cakravartt(i) rāja pre vraḥ Mahidhara nā (?) rājasilpi punaḥ jhvās (?) phon (?) niyāy a.... trai kuluñ avdha saka mami nassatra buddhabāra pūrṇ-ṇami bhādrapanda.

B. GALERIE NORD, AILE EST.

Vraḥ pāda Mahāviṣṇuloka thve vvuṃ dān saṃrac nau..... ndār vyar thleñ rāja vraḥ pāda saṃtac vraḥ rāja Oñkāravarmma........................
....
....
niyāy.... saṃrac nā ekaca..t.... saka kur nakṣatra pūrva... adityavāra saṃ-rac nu ryyañ.... tai dvāra mum ru prañ.

Le contenu de ces deux textes a été résumé ainsi par M. Cœdès : « Mahā-viṣṇuloka n'ayant pas achevé ces deux (galeries ?), S. M. le roi Oñkāravarman Rājādhirāja Rāmādhipativarman ordonne au Vraḥ Mahīdhara, artiste du roi, de refaire (les galeries ?) .... » La mention est suivie d'une date en ère çaka dont le millésime a malheureusement disparu, et de la désignation des années cycliques.

Selon M. Aymonier, les deux graffiti auraient été tracés au XIIIe siècle [3]. M. Cœdès les croit plus récents. Son opinion est fondée sur la forme des lettres, très postérieure à l'époque de Jayavarman VII, sur le caractère pâlisant

(1) Cf. G. Cœdès dans *Listes générales des inscriptions et des monuments du Champa et du Cambodge*, Hanoi, 1923, pp. 94-97. Nous avons exclu de ce nombre l'inscription khmère de 55 lignes qui se trouve dans l'un des vestibules de la galerie Est et dont le texte indique une date récente (1623 çaka).

(2) Dans *Les Bas-reliefs d'Angkor-Vat*, Bull. de la Comm. archéol. de l'Indochine, 1911, p. 208.

(3) *Le Cambodge*, t. III, p. 236.

de la langue, sur l'emploi de titres tels que Rājādhirāja Rāmādhipati, et enfin, sur le fait que les années cycliques du Cheval et du Porc sont indiquées par les termes *mami* et *kur* dont l'usage ne s'était pas encore répandu au Cambodge lors du voyage de Tcheou Ta-kouan, c'est-à-dire vers la fin du XIII[e] siècle (1). Ces arguments ont été reconnus comme décisifs, et l'on s'accorde actuellement à attribuer les deux petits textes au XIV[e] siècle.

Voyons maintenant, quelles sont les sculptures qui correspondent à ces fragments épigraphiques. Il est évident qu'il s'agit, non des galeries proprement dites, mais des bas-reliefs qui en couvrent les murs d'un bout à l'autre, et dont le plus important, celui de la face Nord, se déroule sur une longueur de 66 mètres.

Déjà Aymonier avait constaté que ces panneaux n'étaient pas pareils, au point de vue de l'exécution technique, à ceux des autres galeries. Il expliquait cette différence par le fait qu'ils n'avaient pas été terminés. « Il est permis néanmoins, écrit-il, de louer l'artiste qui a conçu le plan d'ensemble de ces bas-reliefs ; les personnages apparaissent pleins de vie et de mouvement quoiqu'ils soient restés grossiers et inachevés » (2).

Jean Commaille a peut-être mieux défini l'impression que produisent ces bas-reliefs sur un œil habitué à voir des sculptures et à en apprécier la valeur esthétique. Dans son *Guide aux ruines d'Angkor* (p. 78) il s'exprime en ces termes: « Nous ne retrouvons plus ici la moindre idée des formes réelles : les éléphants sont pourvus de jambes ridicules qui semblent rognées à la hauteur du genou ; les guerriers nous montrent une académie dont ils n'ont pas lieu de tirer vanité ; les animaux mythologiques témoignent de l'inexpérience absolue de l'apprenti qui les a dessinés. Bref, les bas-reliefs de cette galerie (*galerie Est, aile Nord*) et ceux de la suivante sont regrettables, et nous ne pouvons consentir à louer, comme le font certains auteurs, l'artiste qui en a conçu l'ensemble. Il est visible que ces deux panneaux ont été exécutés après les galeries des autres faces, probablement plusieurs siècles après la chute du Brahmanisme, à une époque où les bonnes traditions étaient déjà perdues depuis longtemps. »

En effet, les deux interminables compositions auxquelles se rapporte ce jugement sont loin de valoir les bas-reliefs qu'elles suivent ou précèdent. On se rend compte, dès le premier regard, qu'il s'agit là d'une œuvre très médiocre, d'un travail bâclé. Il convient néanmoins de formuler une réserve. Commaille juge avec une égale sévérité la composition et la facture des bas-reliefs. Nous sommes enclin, plutôt, à établir une distinction assez nette entre l'artiste qui avait fourni les dessins, et l'équipe d'artisans chargée de

(1) *Op. cit.*, p. 209.
(2) *Le Cambodge*, t. III, p. 235.

leur exécution. C'est à ces derniers qu'il faut, à notre avis, imputer l'insuffisance des sculptures. Quant à la composition des panneaux, elle n'est pas mauvaise à tel point qu'il faille l'attribuer à un commençant. On peut même affirmer qu'elle est conçue exactement selon les mêmes principes que les scènes des galeries Sud et Ouest; rien, du reste, n'empêche de supposer qu'elle était déjà ébauchée depuis longtemps sur la pierre lorsque Vraḥ Mahīdhara, artiste du roi, reçut l'ordre de « refaire » les sculptures. Mais revenons à la question de la main d'œuvre.

L'examen attentif des bas-reliefs révèle un fait curieux. La fâcheuse médiocrité de l'exécution technique est due, dans un certain nombre de cas, moins à l'inexpérience professionnelle, à l'inhabileté du tailleur d'images, qu'à un manque manifeste d'intelligence à l'égard des types et des divers éléments iconographiques qu'il avait à interpréter. Mieux encore, on constate la présence, çà et là, de motifs étrangers à l'art khmèr et qui ne pouvaient être empruntés qu'à l'art chinois. Cette remarque s'applique principalement au grand panneau de la galerie Nord (aile orientale), celui qui représente la victoire de Kṛṣṇa sur l'asura Bāṇa. C'est devant lui que nous avons été amené à nous poser cette question, si le maître d'œuvre khmèr, que ce fût Mahīdhara ou un autre, n'avait pas eu recours, à un moment donné, à une équipe d'artisans chinois afin de renforcer le nombre de ses ouvriers. Aussi avons-nous emprunté à ce panneau les quelques exemples typiques que nous allons maintenant analyser.

Commençons par le groupe principal (fig. 41 A). Il occupe l'extrémité droite du mur, du côté Ouest. On y voit Çiva trônant sur le Kailāsa, au milieu de dieux et de ṛṣis, et adressant la parole à Kṛṣṇa pour demander la grâce de Bāṇa. Son aspect vénérable lui a valu, de la part des indigènes, l'épithète de *Mahà Rüsĕi* ou Grand Ascète. Il tient dans la main droite le *triçūla* ; de la gauche il caresse sa longue barbe. Cette représentation, à première vue, paraît à peu près conforme à la règle iconographique ; mais en y regardant de plus près, on ne tarde pas à s'apercevoir qu'elle comporte des anomalies qui sont, pour ainsi dire, sans précédent dans l'art khmèr. Ces anomalies ressortent davantage lorsqu'on évoque à côté de ce vieillard affaissé un Çiva du type classique, aux formes si jeunes et souples, comme on en rencontre plusieurs dans d'autres bas-reliefs d'Aṅkor Vat (fig. 41 B). D'autre part, on est frappé par les analogies qu'offre cette curieuse représentation avec certaines images de génies ou d'immortels taoïques. Parmi les principaux traits de ressemblance, signalons surtout la longue barbe de lettré qui descend jusqu'au ventre, l'ovale pâteux du visage, enfin le geste caractéristique de la main gauche si inaccoutumé dans l'imagerie indienne (à comparer avec fig. 41 C et E). Le nimbe allongé qui encadre la tête de Çiva nous paraît être également un emprunt à l'iconographie chinoise (voir fig. 41 D).

Autre détail à noter : l'artiste, manifestement embarrassé par la nudité du personnage, en fait disparaître le torse sous des écharpes et des bijoux

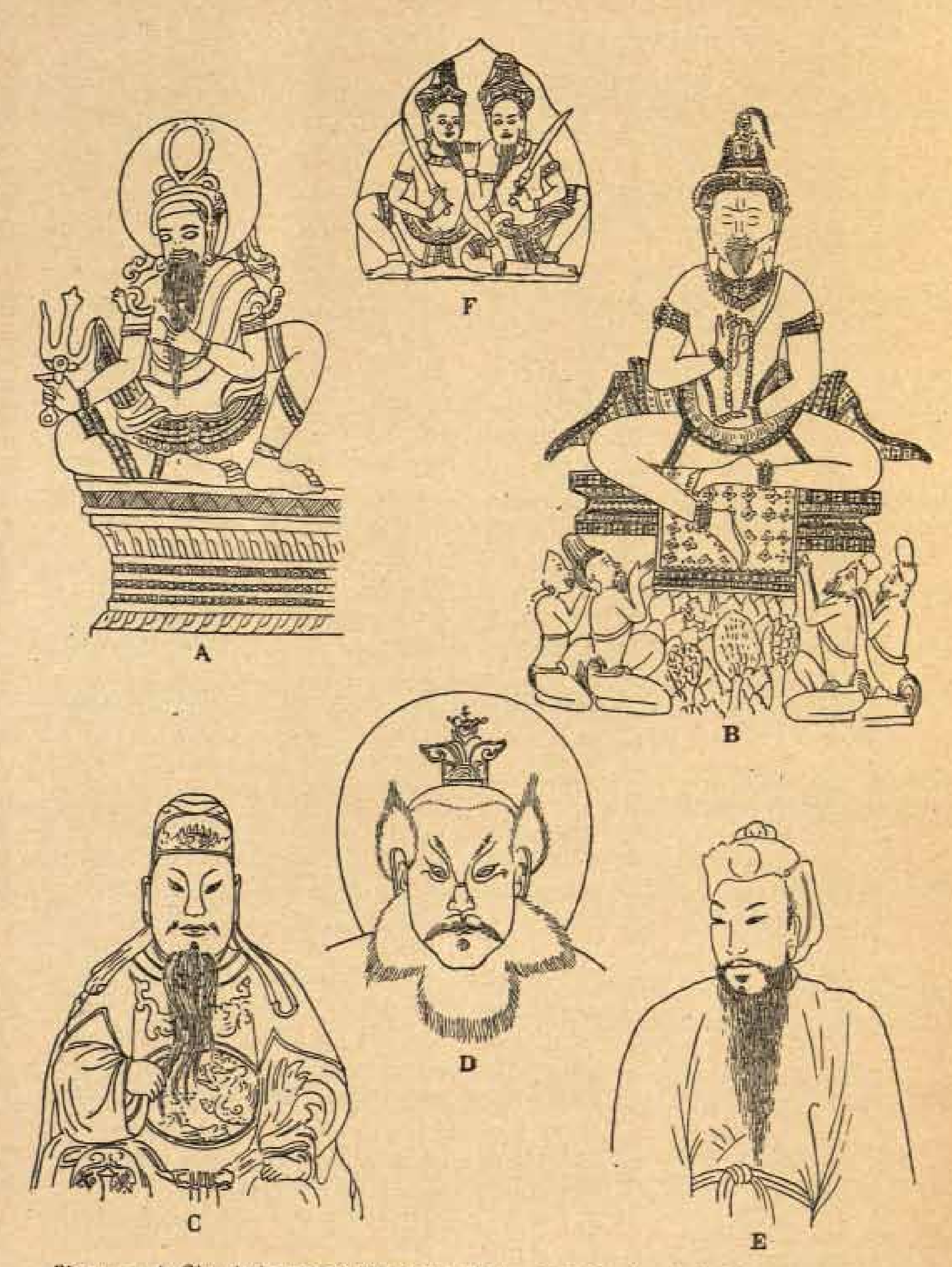


Fig. 41. — A. Çiva de la galerie historique d'Aṅkor Vat, face Nord, aile Est ; B. Çiva d'Aṅkor Vat, galerie des bas-reliefs, angle Sud-Ouest ; C. Génie taoïque, d'après une sculpture sino-annamite ; D. Divinité taoïque, d'après une peinture chinoise ; E. L'Immortel Lu Tong-pin, d'après une peinture de l'époque des Ming ; F. Brahmanes armés de glaives, motif relevé sur le bas-relief du mur septentrional, aile E., de la galerie historique à Aṅkor Vat.

maladroitement disposés sur le corps. En outre, ne sachant pas comment on noue un sampot, il en confond le pan rigide avec la ceinture et le traite à la façon d'une pièce d'orfèvrerie. Quant à la coiffure, elle est tout aussi bizarre que le reste et ne ressemble guère à un chignon d'ascète.

Jetons maintenant un coup d'œil sur le trône de Çiva. Le motif qui en décore le bord est composé de triangles enclavés à hachures obliques, celles-ci allant soit de droite à gauche, soit de gauche à droite. Dans l'art cambodgien, l'emploi de ce motif est limité à la céramique grossière et aux étoffes [1]. En Chine, par contre, on le relève fréquemment sur des éléments d'architecture et sur des meubles ; sa présence dans notre bas-relief indique nettement l'origine de l'artisan qui l'avait sculpté.

Les petits groupes d'ascètes que l'on voit répartis dans des niches ornementales, sur les flancs de la montagne stylisée, fournissent, eux aussi, d'intéressantes indications à l'iconographe. Ainsi, deux d'entre ces ṛṣis (fig. 41 F) tiennent chacun à la main, non un livre ou un rosaire, mais un glaive, détail qui évoque, d'une façon fort inattendue, le souvenir du fameux patriarche Tchang Tao-ling. Notons aussi une curieuse paire de feuilles recourbées qui s'échappent des mains jointes d'un autre brahmane et dont nous n'avons pu retrouver le modèle dans aucune sculpture khmère.

L'image de Kṛṣṇa offre moins de prise à la critique que celle de Çiva. Il convient cependant d'attirer l'attention sur l'absence du disque, cet attribut étant remplacé par une épée, une seconde, car le dieu tient déjà une épée dans l'une de ses mains droites [2]. L'erreur est d'autant plus grave que le *cakra* est précisément l'arme avec laquelle Kṛṣṇa s'apprêtait à frapper son ennemi vaincu, lorsqu'intervint Çiva : « Et Çiva dit à Kṛṣṇa: « Seigneur du monde, je sais que tu es l'Être suprême... Laisse-toi donc fléchir. J'ai promis ma protection à Bāṇa : que ma parole ne soit pas vaine. » Et Kṛṣṇa, radouci, lui répondit: « Qu'il vive ! Puisque tu lui as promis la vie sauve, je retiens mon *cakra*. » [3]. Il est peu probable que l'inventeur des scènes sculptées dans le bas-relief ait omis de tenir compte de ce détail, mais on peut parfaitement supposer que l'imagier étranger, ignorant l'emploi du *cakra*, lui a substitué de son propre gré une autre arme.

Il serait facile de relever de nombreuses autres « fautes de copiste » et d'indiquer certaines modifications d'ordre plastique, inconscientes pour la plupart, que les principaux héros du *Harivaṃça*, Garuḍa notamment, ont subies sur toute l'étendue du vaste panneau, mais ce n'est peut-être plus

---

(1) Voir G. Groslier, *Recherches sur les Cambodgiens*, fig. 11 A et C.

(2) D'après M. Cœdès, *op. cit.* p. 180, Kṛṣṇa tiendrait de ses bras droits « l'arc, l'épée et le javelot », ce qui n'est pas tout à fait exact.

(3) *Hariv.* CLXXXVI ; cf. Cœdès, *op. cit.* p. 180.

nécessaire [1]. Nous croyons, en effet, avoir suffisamment prouvé l'ignorance du tailleur d'images en matière d'iconographie indienne ainsi que son indifférence à l'égard des types et des accessoires qu'il avait à reproduire sur la pierre.



Fig. 42. — Nuage stylisé (*tchi*), détail du bas-relief de la galerie Nord, aile Est, d'Aṅkor Vat.

Un indice, et non des moins importants, nous est fourni par le *tchi* ou nuage stylisé, employé un peu partout dans le bas-relief en guise de bouche-trou, là où un artiste cambodgien aurait sculpté des flèches, des parasols ou bien une pluie de fleurs. Cet élément décoratif, comme on sait, n'a presque pas pénétré dans l'art khmèr ancien, bien que celui-ci ait emprunté un assez grand nombre de formules à l'art chinois [2]. Cependant, dans le panneau de la galerie Nord

---

(1) Que l'on se donne, par exemple, la peine d'examiner, l'une après l'autre, les représentations de Garuḍa échelonnées sur toute la longueur du panneau. Elles diffèrent assez sensiblement d'un groupe à l'autre, bien que le personnage soit presque toujours sculpté dans la même attitude.

(2) L'unique spécimen qui soit présent à notre mémoire est un *tchi* associé au motif dit « des perroquets combattants » sur un tableau de porte au Bayon. L'origine chinoise de ce dernier motif a du reste été démontrée par M. H. Parmentier dans le *Bull. de la Comm. archéol. de l'Indochine*, 1910, p. 89.

d'Añkor Vat, il est utilisé avec une étonnante prodigalité, comme sur une robe brodée de mandarin (fig. 42).

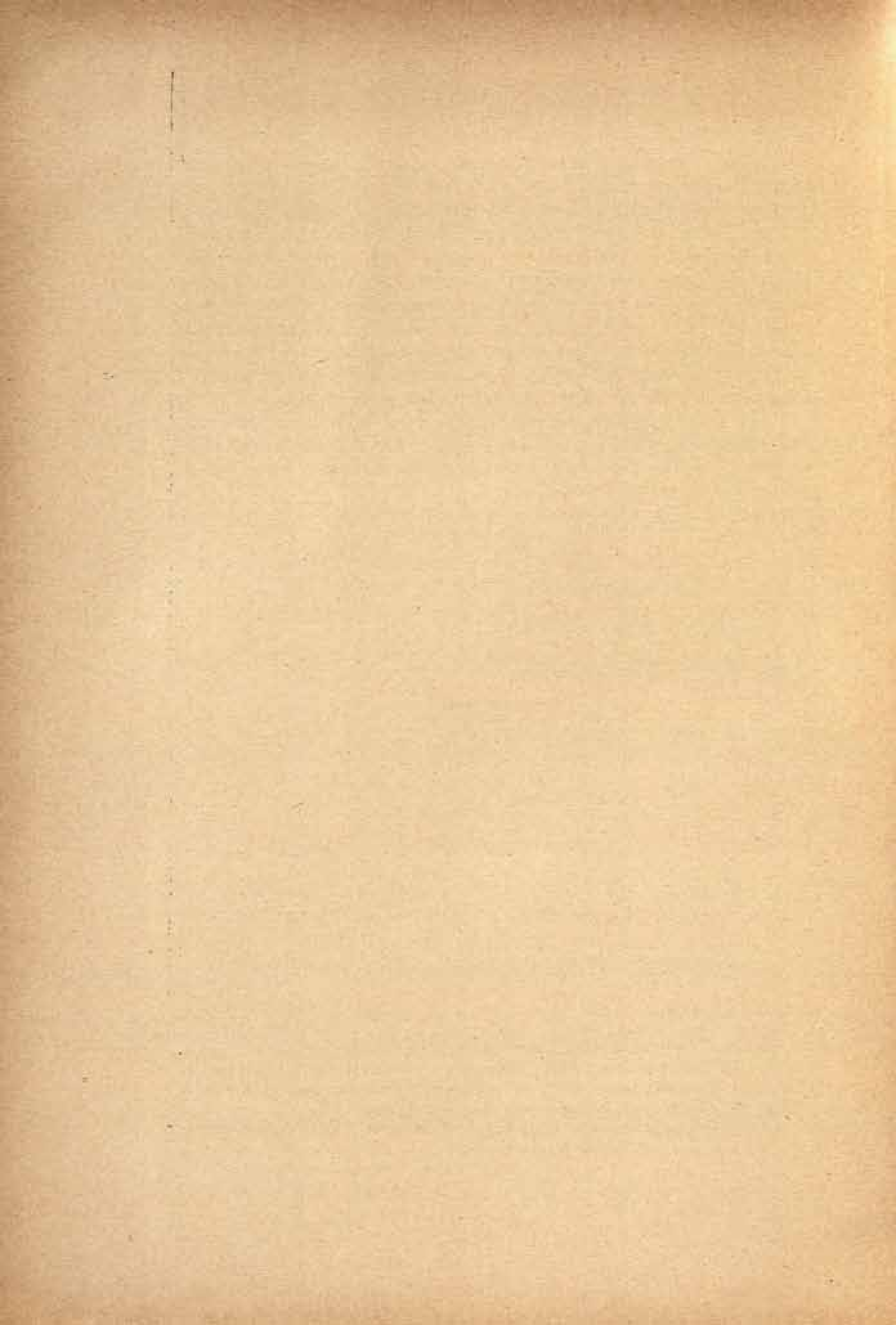
Que résulte-t-il de notre exposé ? A une époque relativement tardive de l'histoire khmère, plutôt vers la fin qu'au début du XIVe siècle, des ouvriers chinois ont participé à des travaux de sculpture dirigés à Añkor Vat par un artiste cambodgien, Vraḥ Mahīdhara [1]. Pour exécuter leur tâche, ils se sont servis d'une ébauche sommaire qui était probablement, au moment de leur venue, déjà tracée sur les murs des deux galeries [2]. Le manque de surveillance et peut-être aussi les lacunes que présentait cette ébauche, les ont poussés parfois à modifier et à compléter certains détails des bas-reliefs en y introduisant des éléments puisés dans l'art de leur propre pays.

C'est tout ce que l'on peut affirmer pour l'instant. Il serait imprudent de parler à ce propos d'une influence plus ou moins profonde, exercée par l'art chinois sur l'art cambodgien à une époque de décadence, quand Añkor n'était plus que l'ombre d'une capitale.

---

(1) M. Groslier, dans *Recherches sur les Cambodgiens*, insiste, et non sans raison, sur le rôle important que les Chinois, commerçants et ouvriers, ont joué dans l'ancien Cambodge. Voir aussi son article *Sur les origines de l'art khmer*, dans le *Mercure de France*, 1er décembre 1924, p. 403 et suiv.

(2) Le Bayon offre plusieurs exemples de bas-reliefs restés à l'état de dessins gravés au ciseau. Leur tracé est parfois à peine visible.



LE KJÖKKENMÖDDING NÉOLITHIQUE

DU

BAU TRO A TAM-TOÀ PRÈS DE ĐÒNG-HỚI

(Annam)

Par Etienne PATTE
du Service Géologique de l'Indochine.

Tam-toà est un petit village à la porte de Đồng-hới ; à 1800 mètres au Nord de son église se trouve, au milieu des sables, une pagode au bord du petit lac nommé le Bau Tro. Ces dunes renferment des débris céramiques de tous les âges, en particulier des poteries au panier, sans pied, à pâte grossière, de facture néolithique et des haches polies. Les RR. PP. Max et Henri de Pirey, membres correspondants de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, auxquels revient l'honneur de la découverte de ce gisement préhistorique, signalèrent l'intérêt qu'il y aurait à y pratiquer des fouilles. M. Finot, directeur de l'Ecole Française, a bien voulu nous charger de conduire une fouille en compagnie du P. Henri de Pirey, qui nous a laissé le soin de la décrire.

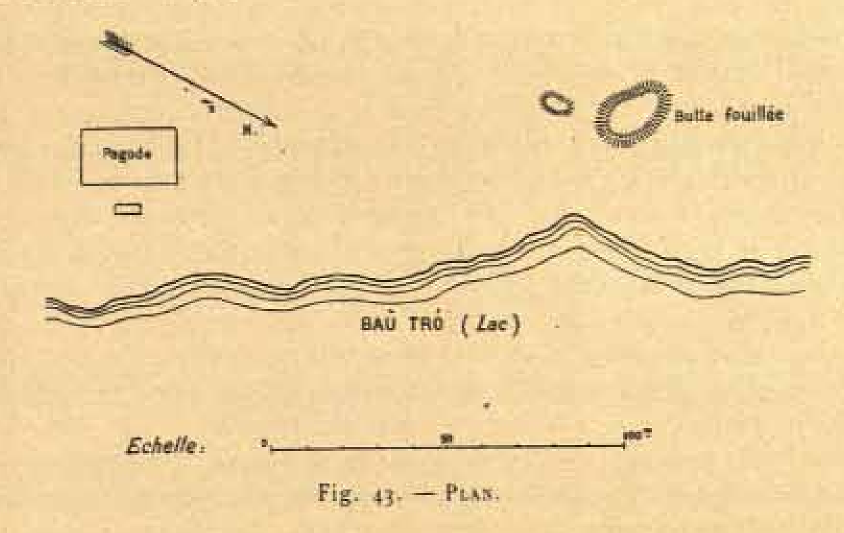


Fig. 43. — Plan.

Les recherches ont été effectuées dans une butte de sable située près de la pagode [x = 104° 16' 44" (= 115 G 86' 55"); y = 17° 29' 26" (= 19G 43' 39")] haute de 3 mètres, large de 15, longue de 23. [fig. 43 ; Pl. XVIII, 1]. D'après nos observations, cette butte existait dès l'époque

néolithique, mais s'étendait un peu moins vers l'Ouest ; les préhistoriques l'ont habitée, y laissant des outils et d'innombrables coquilles, restes de leurs repas. Puis l'occupation du tertre cessa et le sable poussé par le vent recouvrit le dépôt archéologique d'une couche atteignant 3 mètres au maximum, mais le laissant presque affleurer au sommet. Ainsi une couche parfaitement vierge a pu être étudiée.

Nous avons enlevé une partie du front Ouest de la butte, puis pratiqué deux grandes tranchées perpendiculaires Est Nord Est — Ouest Sud Ouest et Nord Nord Ouest — Sud Sud Est. Cela nous a permis de reconnaître l'existence d'une grande couche en cloche (fig. 44, III) partant du sommet de la butte, s'abaissant brusquement vers l'Ouest, puis devenant horizontale au fond de la

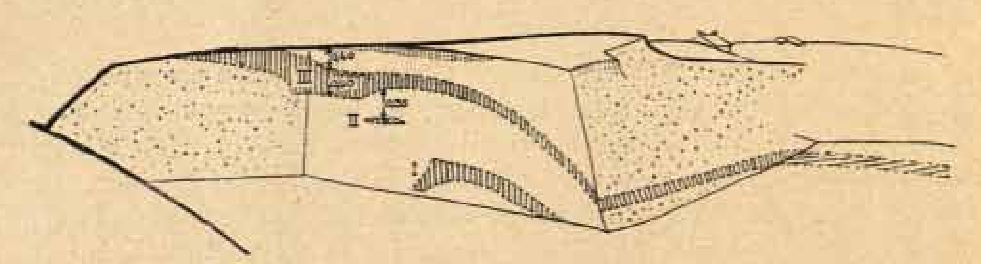


Fig. 44. — Croquis perspectif de la fouille.
Les zones hachurées I, II, III représentent les niveaux archéologiques.

fouille. D'autres petites couches, séparées par du sable stérile, ont été trouvées au-dessous de la grande ; elles étaient très peu étendues et n'ont presque rien donné ; les pauvres débris céramiques qui y ont été recueillis sont si parfaitement identiques au reste et si insignifiants que nous négligerons ces niveaux. Dans l'espoir de trouver une série stratigraphique, nous avons tout récolté en notant avec soin les provenances : cela nous a permis de constater qu'il n'y avait aucune coupure à faire, et nous décrirons donc en bloc tout le matériel recueilli. La grande couche était continue ; formée d'un sable terreux noir, elle atteignait au maximum 50 centimètres d'épaisseur. Au-dessus se trouvaient des amas étendus de coquilles marines, mais celles-ci disparaissaient parfois totalement ; elles étaient réparties en larges tas, toujours en contact intime avec la terre noire. Les valves de *Placuna* formaient, par leur accumulation, de véritables feutrages.

En un point seul, près du sommet, nous avons observé la superposition de deux couches à coquilles. Les haches polies ont été, pratiquement, toutes trouvées dans la couche noire, mais comme les couches coquillières ont donné de très rares fragments de haches polies et des morceaux de poterie au panier identiques à ceux de la couche sous-jacente, comme ces deux strates sont en contact intime, sans jamais la moindre interposition de sable stérile, on n'est pas autorisé à les attribuer à deux époques différentes. Les objets et les coquilles

recueillis proviennent d'une même occupation de la butte par les néolithiques. La stratigraphie du gisement est des plus simples. Remarquons enfin, pour parer à toute objection, que la structure et la disposition du niveau archéologique et du sable montrent qu'il s'agit bien d'une station terrestre, non d'un dépôt de station lacustre [1].

LE MATÉRIEL ARCHÉOLOGIQUE.

Nous décrirons sommairement les objets découverts, les photographies que nous publions suffisent à donner une idée exacte de leur faciès. Les explications accompagnant les planches nous permettent d'alléger notre texte.

OUTILLAGE LITHIQUE. — Il comprend quelques couteaux, de rares éclats, des haches, des polissoirs et des percuteurs, des meules.

Lames et éclats. — Un des intérêts de cette fouille a été de nous procurer quelques outils qui, jusqu'à présent, étaient restés inconnus en Indochine. Ils sont rares par rapport aux haches et cela déconcerte lorsque l'on est habitué aux recherches en Europe. Cette rareté relative et le mode habituel de récolte expliquent aisément l'ignorance où nous étions de cet outillage. Nous avons figuré toutes les lames recueillies ; elles sont en une espèce de silex gris ; la plus grande atteint 114 millimètres. Nous n'en avons trouvé que 6 (Pl. XX, 5, 7, 8, 9, 13, 14). L'une d'elles (13) porte des ébréchures d'usage bien localisées.

149 éclats ont été rencontrés et recueillis, mais 140 d'entre eux sont petits et portent la plupart des traces de polissage, ce sont des éclats tirés de haches polies ou provenant de leur réaccommodation ; seuls neuf exemplaires sont de vrais éclats de débitage, nous avons figuré les moins informes (Pl. XX, 15, 17). Ils sont tous en même roche que les couteaux ; trois d'entre eux ont été trouvés très rapprochés, au voisinage d'une hache et de la plus belle lame.

Un éclat de grès gris n'est peut-être qu'un morceau détaché d'un percuteur.

Haches. — Nous avons récolté 46 haches polies ou fragments, non compris les petits éclats en provenant qui viennent d'être signalés. Ces haches en silex sont généralement brisées, puis retaillées et ainsi souvent défigurées. Neuf fragments sont trop incomplets pour dire à quel type ils appartenaient ; nous avons aussi compté parmi les haches un joli petit ciseau (Pl. XIX, 5). Il reste 37 haches

---

(1) En quelques points, des couches de sable un peu contournées étaient identiques à celles que la pluie produisit dans nos tranchées au cours des fouilles ; il s'agit bien d'un dépôt subaérien.

dont 12 sont de type cosmopolite et 25 du type indochinois classique à tenon ; le type à tenon apparaît ainsi deux fois plus abondant que l'autre. L'un et l'autre type sont généralement réutilisés, les exceptions sont très rares (Pl. XIX, 1, 7, 9, 12). Les retouches de réadaptation sont en général très grossières, rendent le tranchant tout à fait dyssymétrique et le font ressembler quelquefois à celui des grattoirs épais et arrondis du Néolithique de France ; une hache retaillée trouvée en surface dans les dunes du voisinage (Pl. XXIV, 4) est tout à fait expressive à cet égard ; l'outil pouvait être totalement défiguré (Pl. XIX, 10 et surtout Pl. XX, 2). Une hache était particulièrement maltraitée ; c'est une pièce en silex ou plutôt en phtanite gris noir, retouchée par 3 enlèvements d'éclats; les retouches sont alternées, 2 sur une face, 1 sur l'autre, donnant en guise de tranchant une pyramide à 3 pans de profil obtus. La pièce est raccourcie à tel point que, pour 57 millimètres de longueur totale, le tenon en mesure à lui seul 40 ; ce dernier n'a pas été repris. Quel était le motif de réutilisations poussées ainsi à l'extrême : rareté de la matière première, utilisation d'un tenon difficile à obtenir ? Après avoir hésité, nous adoptons la première explication. Tout d'abord il y a des haches de type cosmopolite retaillées, mais cela ne prouve pas grand'chose, car la surface polie était ici aussi longue à obtenir et favorable à l'emmanchement ; ensuite il existe des pièces à tenon lui-même retaillé (Pl. XX, 2). Une autre hache en silex gris (longueur 82, 7, épaisseur 13), plate, sommairement polie, est devenue dyssymétrique à la fois en plan et de profil ; le tranchant a été retaillé par des retouches sur une seule face ; le tenon l'a été par des éclats enlevés sur l'autre face ; ces dernières retouches sont obliques, sauf quelques petites qui sont normales. Enfin la matière manque naturellement dans le gisement.

Les haches de type indochinois étaient, même sous leur première forme, peu régulières, sauf une petite, bien soignée et équarrie (Pl. XIX, 12) ; elles rappellent les types provenant du pays des Bahnar, des Sédang et des Rơngao, c'est-à-dire de la région de Kontum et d'Attopeu, figurés dans les Comptes rendus de la Mission Pavie. Plusieurs de ces « haches » sont d'ailleurs des herminettes et d'autres ont été tellement modifiées qu'elles n'ont plus rien de la hache.

Parmi les haches du type cosmopolite, deux ont un tranchant biseauté d'un côté (Pl. XIX, 2 et 4), une autre (Pl. XIX, 1) est très soignée, gibbeuse et rappelle par sa forme certains exemplaires du Sud-Est de la France et de la péninsule balkanique. Nous figurons (Pl. XX, 3) un tranchant présentant sur une seule de ses faces des traces d'usure spéciales qui se retrouvent, mais avec moins de netteté, sur d'autres échantillons avec ou sans tenon (Pl. XIX, 1, 7), toujours sur une seule face. Cette usure et la dyssymétrie des outils réadaptés, indiquent une utilisation oblique de la plupart de ces outils.

Quartz. — Nous figurons (Pl. XX, 6) un cristal de quartz gêné dans sa cristallisation ; sa pointe naturelle, légèrement brisée, paraît avoir été un peu

mâchonnée par l'usage ; de toutes façons, ce quartz a été apporté dans le gisement ; d'ailleurs il a dû être nécessaire de détacher intentionnellement ce cristal de ses voisins et nous ne doutons pas de son utilisation : c'était peut-être un poinçon. D'autres morceaux de quartz intentionnellement brisés ou détachés ont été recueillis ; l'un d'eux rappelle beaucoup celui figuré.

Percuteurs. — Nous avons rencontré deux percuteurs : l'un (Pl. XXI, 11) en grès est volumineux, l'autre en quartz est plus petit, c'est un galet ellipsoïdal, long de 63 millimètres et portant des traces de percussions à une extrémité du grand axe.

Retouchoir. — Nous considérons comme un retouchoir, bien plutôt que comme un percuteur ou un ciseau grossier, un galet oblong utilisé ; ce galet très allongé (L. = 136, 5, l. = 33, 9, é. = 18, 3) est en grès micacé gris, sa section est un triangle aplati, à angles arrondis ; il a servi à compresser ou à frapper par les deux bouts et est devenu, par suite du départ d'éclats, tranchant à une extrémité ; celle-ci forme retouchoir tranchant ; 3 régions de ses bords, 1 d'un côté, 2 symétriques de l'autre, ont servi aussi à frapper ou à retoucher par pression.

Polissoirs. — Il existe des polissoirs portant soit des rainures, soit une ou des cuvettes, soit les deux. Nous avons figuré cinq polissoirs à rainures, les plus jolis (Pl. XXI, 1, 2, 3, 4, 6) ; l'un d'eux (1) n'a pu servir qu'à préparer de petits objets en os, les autres portent de courtes rainures se croisant en tous sens ; leur section est en U avec bords plus ou moins évasés ; la rainure la plus large l'est de 18 millimètres (Pl. XXI, 4) ; 7 autres polissoirs recueillis sont fragmentaires et rappellent soit les objets 4 et 6, soit les objets 2 et 3.

Un polissoir à cuvettes est figuré Pl. XXI, 5 ; 4 fragments en grès grossier gris clair ont en outre été trouvés : 3 d'entre eux ont été utilisés sur les 2 faces ; le plus grand morceau a la forme d'un carré de 75 millimètres de côté, mais ne représente qu'une moitié ou un quart du polissoir.

On ne peut dire si dix autres fragments, soit en grès, soit en schiste, proviennent de meules fixes ou de polissoirs.

Meules. — Nous venons de signaler dix fragments de meules ou polissoirs. Nous avons trouvé en outre 14 meules mobiles en grès, 1 fragment de galet ou de meule ; nous signalerons aussi un fragment de galet de schiste jaune, ovoïde, brisé longitudinalement en deux après usage, il a dû servir de molette ou de pilon semi-obliquement, il porte en effet des stries d'usure parallèles, à peine obliques par rapport à l'allongement et situées au voisinage d'une extrémité, son épaisseur était de 60 millimètres, sa longueur dépassait 150 millimètres.

Peson de filet. — Un galet muni de 2 coches opposées (Pl. XXI, 8), mais avec traces de percussion à une extrémité, nous paraît être un peson bien plutôt qu'un petit marteau.

Divers. — Un morceau de phtanite brisé naturellement suivant des plans, comme cela arrive généralement à cette roche, et en coin trapézoïdal, évoque la forme de certains tranchets néolithiques d'Occident ; importé, il a été probablement utilisé.

Faut-il voir un *nucleus*, peut-être utilisé ensuite, dans un silex trapézoïdal aplati (L. = 54, l. = 35, é. = 10 millimètres) ? Il affecte la forme d'un tranchet néolithique, mais sans tranchant et limité par 2 troncatures qui sont deux plans de frappe, d'où partent deux conchoïdes en creux qui se rejoignent au milieu ; comme un tranchet, il porte sur les côtés des retouches presque normales ; la surface inférieure est une surface parfaitement plane d'éclatement, probablement naturel, l'autre présente quelques éclats. C'est peut-être un nucleus, peut-être un double grattoir, peut-être les deux.

Un galet utilisé, en silex noir à patine bleue, aplati, retouché, poli sur les bords et légèrement sur une face, avait fourni un outil brisé (?), puis retaillé, mais indéfinissable.

Schistes usés. — A plusieurs reprises nous avons trouvé des morceaux de schiste, généralement brûlés. Nous avons recueilli en outre trois petits fragments d'ardoise d'un gris foncé. L'un d'eux, le plus grand (L. = 45, l. = 29, é. = 4 mm. 5) est usé suivant un bord arqué ; la surface polie occupe toute l'épaisseur. Un plus petit, brisé, est usé sur une tranche et porte sur une face des traits subparallèles peu profonds. Le dernier morceau est petit, brisé ; il a été poli sur un côté et scié incomplètement, puis brisé sur un autre perpendiculaire au premier.

Tous ces schistes sont énigmatiques.

Ocre. — Nous figurons (Pl. XXI, 7) un morceau d'ocre usé suivant des plans plus ou moins parfaits. Nous signalerons en outre un fragment d'ocre bien poli sur une face, mais resté brut sur le reste de la surface et un autre demi-circulaire, d'ocre grossière, parfaitement poli sur une de ses faces plates et sur sa section diamétrale [1]. Nous verrons plus loin, en étudiant la céramique, que cette ocre a servi, au moins en partie, à la décoration des poteries.

Un galet creux en grès rouge dur, concave-convexe (L. = 70, l. = 47, é. = 14 mm. 5), brisé, est très rouge dans la partie concave ; est-ce un godet à ocre ? ou la masse elle-même a-t-elle été, bien que grossière, utilisée comme matière colorante ?

---

[1] Cette ocre, comme plusieurs fragments de roche ocreuse trouvés dans la fouille, pourrait bien être d'origine latéritique.

Parure (?). — Une petite *vertèbre* amphicœlique de poisson (diamètre = 7, 3, épaisseur = 3 mm. 6) a été perforée volontairement; mais est-ce bien une perle ? Nous avons usé continuellement du tamis et n'avons recueilli que cet exemplaire ; son isolement est peu favorable à l'hypothèse d'un objet de parure.

Quartz. — Un cristal de quartz assez limpide, brisé aux deux extrémités (L. = 47, l. = 23, é. = 13 mm. 5), a été certainement recueilli avec intention ; M. Maulini a trouvé un quartz dans le kjökkenmödding d'une grotte de Minh-cam (1) et dans les sépultures voisines nous avons personnellement trouvé des fragments de quartz limpide brisés intentionnellement (2). Il est impossible de dire si ce quartz a été conservé comme parure, comme amulette, comme monnaie ou comme curiosité ; nous ferons cependant une petite digression au sujet de ces quartz. Nous avions émis l'idée que le quartz de Minh-cam avait été brisé pour obtenir de plus beaux effets de lumière. D'autre part, la découverte de quartz dans des gisements de tout âge et leur emploi actuel comme amulette ou monnaie sont des faits courants dans de nombreux pays ; nous en avons signalé dans une allée couverte de Bretagne ; d'après M. Boule, on en trouve dans des sépultures néolithiques et même paléolithiques. M. Mauss (3), cherchant à établir l'origine de la monnaie, fait remarquer que les magiciens australiens emploient des quartz et combien la décomposition de la lumière devait frapper l'imagination des primitifs. Le quartz est donc parfois un objet magique et parfois un objet d'échange. Quelle que soit la valeur ou l'extension qu'il soit permis d'accorder à l'hypothèse de M. Mauss sur l'origine de la monnaie, les rapprochements qu'il fait n'en sont pas moins suggestifs.

D'après le P. Henri de Pirey, on trouve souvent des cristaux de quartz au cours des fouilles de monuments čams ; ceci ne devrait-il pas être rapproché de ce fait qu'on ne connaît aucune monnaie des Čams, peuple chez lequel la sorcellerie devait être fort développée ? Les quartz n'auraient-ils pas servi de monnaie aux Čams ?

Céramique. — De nombreux fragments de poterie ont été rencontrés dans la fouille. La pâte en est toujours grossière ; mal cuite, et renfermant de nombreux fragments de roche plus ou moins anguleux, elle rappelle celle des néolithiques d'Europe. La couleur de la pâte est généralement grise, elle

---

(1) *Notes sur le Préhistorique indochinois*. I. *Résultats des fouilles de la grotte sépulcrale néolithique de Minh Cam Annam*), p. 6. (Bull. Serv. Géolog. de l'Indochine, vol. XII, fasc. 1. Hanoi-Haiphong, 1923.)

(2) *Ibid.*, p. 19.

(3) *Institut français d'Anthropologie. Comptes rendus des séances*. Tome II. Séance du 14 janvier 1914. Supplément à l'*Anthropologie*, p. 17. Hubert et Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, p. 155, 167 sqq.

prend à la cuisson des teintes très diverses, indéfinissables, variant du gris au noirâtre, au gris jaunâtre, au jaune brique ou brique sale. Tous les fragments proviennent de poterie au panier; les brins de ce dernier étaient plus ou moins gros. L'ornementation était obtenue par incision ou par peinture. Nous ne décrirons pas les ornements incisés (¹), dont nous préférons donner des photographies accompagnées chacune d'une explication. L'obtention de points identiques à l'aide d'une matrice est très nette sur un fragment (Pl. XXII, 5). La peinture est faite à l'ocre rouge et consiste en simples bandes; les débris sont trop petits pour donner une idée des motifs; ils ont été certainement très simples. Deux fragments montrent nettement deux bandes parallèles (Pl. XXII, 11), un autre porte les traces de deux gros points à peu près ronds, plutôt de deux taches. Enfin plusieurs rebords de vase montrent de la couleur sur toute la face interne et sur une bande large d'un centimètre le long du bord (Pl. XXII, 7). Les rebords sont de types peu variés; les spécimens figurés (Pl. XXII et XXIII) en donnent une idée. Le type (Pl. XXII, 6) est fréquent, mais se modifie souvent; le bourrelet peut être bien plus saillant, moins haut et en forme de boudin ou, au contraire, moins en saillie et ne plus ressembler à un ruban surajouté.

Le type (Pl. XXII, 7 et Pl. XXIII, 5) est non moins fréquent; la section peut être plus ou moins élargie en massue près du bord ou au contraire ne pas excéder l'épaisseur ordinaire de la paroi; la dilatation peut être interne ou externe. Les objets figurés (Pl. XXIII, 1, 2 et 3) donnent un exemple de rebord, bien moins fréquent; l'étranglement au-dessous de la lèvre pouvait être plus ou moins accusé. C'est à une lèvre tout à coup très dilatée et évasée, aplatie horizontalement et ornée de 3 traits concentriques sur cette large plateforme annulaire qu'appartient un petit fragment trop incomplet pour permettre d'imaginer la forme du vase. Les fonds devaient être en général arrondis, mais nous avons trouvé des fragments de base aplatie à pied légèrement saillant.

Quelques rares morceaux montrent une lèvre distante seulement de 20 ou 35 millimètres du rebord du pied; il doit s'agir de sortes d'écuelles ou d'assiettes plates ou mieux de couvercles.

Les grands vases recueillis intacts hors de la fouille pouvaient atteindre de notables capacités (3 litres 2/3 environ); il convient de rappeler que les Mincopies des Andamans façonnent au panier des poteries mal cuites qui peuvent contenir encore plus, parfois jusqu'à 10 litres (²); ces Négritos gravent sur leurs poteries, à fond généralement arrondi, des lignes ondulées ou diversement entrecroisées à l'aide d'un stylet en bois (³).

(¹) Il s'agit de poterie incisée; nous n'avons pas trouvé trace de céramique excisée.
(²) Dr Verneau, Cours oral.
(³) Verneau, *Les races humaines*, p. 134.

Produits animaux utilisés. — Nous n'avons à citer, en dehors des plaques dermiques de *Trionyx* utilisées comme ciseau (?) (Pl. XXIII, 7, 10, 11), qu'un éclat d'os pointu tiré d'une diaphyse, scié longitudinalement d'un côté, brisé de l'autre, et qui a dû servir de poinçon.

Les épines dorsales et pectorales de Siluridés étaient très fréquentes ; leur taille permet de supposer qu'elles pouvaient servir de poinçons ou de flèches ; l'une d'elles (Pl. XX, 12) semble bien présenter des traces d'usage. Les Mincopies, lorsqu'ils n'avaient pas de fer pour faire leurs pointes de flèches ou leurs herminettes, avaient recours à des coquilles ; les arêtes de poissons, le bambou étaient aussi utilisés, ainsi que les épines de queue de raie [1]. Les pêcheurs du Bau Tro suppléaient sans doute de la même façon à la pauvreté de leur outillage lithique. Les coquilles sont utilisées actuellement pour divers usages par une foule de primitifs [2].

Objets ne provenant pas des fouilles. — On peut recueillir, dans les dunes au voisinage du kjökkenmödding fouillé, des objets en pierre et des débris céramiques, que nous décrirons à part afin de ne pas amener de confusion entre les matériaux recueillis bien en place et les autres. Les objets que nous décrirons paraissent contemporains du kjökkenmödding et complètent le résultat des fouilles, surtout quant à la céramique.

Nous attirons spécialement l'attention sur un grattoir ou racloir (Pl. XX, 16) : c'est le premier signalé en Indochine.

Un autre grattoir (?) (Pl. XX, 11) est presque un éolithe. Une lame n'est représentée que par un fragment (Pl. XX, 4) ; elle porte sur le dos des traces de polissage, ses bords sont usés ou polis, son extrémité est arrondie et tronquée par polissage ; cette pièce évoque certaines belles lames du Grand-Pressigny. Nous signalerons un joli petit ciseau (Pl. XXIV, 2) rappelant certains types recueillis par M. Mansuy à Samrong Sen (Cambodge), un ciseau plus grossier (Pl. XXIV, 3), une sorte de tranchet rappelant certaines formes du Danemark ou des Néo-Zélandais modernes, une hache réutilisée et rappelant singulièrement la forme des grattoirs néolithiques de France (Pl. XXIV, 4).

Nous figurerons aussi une espèce de pic rappelant ceux du néolithique du Nord de la France, deux jolis percuteurs (Pl. XXI, 9 et 10) à cupules, dont un cubique, une pendeloque grossière (Pl. XXIII, 9) et deux pesons (?) (Pl. XXIII, 12 et 13). Le dernier de ces pesons est douteux, mais a été trouvé en surface sur la butte même du kjökkenmödding.

---

(1) Verneau, *Les races humaines*, p. 134, et Cours oral du Muséum.

(2) Voir par exemple : Fritz Sarasin, *Streiflichter aus der Ergologie der Neu-Caledonier und Loyalty-Insulaner auf die europäische Prähistorie. Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel*, Band XXVIII, Teil II, 1916.

La fouille n'a donné que des morceaux de poterie au panier ; les dunes ont fourni des vases à fond bombé en terre grossière qui, d'après l'identité parfaite de leur pâte et leur technique, doivent être contemporains (Pl. XXIII, 1 et 2). Un vase par sa forme et ses dimensions (Pl. XXIII, 3) appartient au même type que l'un des premiers ; il diffère seulement par la dimension plus forte des brins de panier et la couleur de sa pâte, qui se retrouve d'ailleurs dans les débris provenant des fouilles. Il est facile de voir sur ces vases que le fond du panier était seul tressé, à la partie supérieure les brins restaient libres et étaient serrés au niveau de la gorge.

Nous figurons, à titre de comparaison, une poterie certainement beaucoup plus moderne, presque actuelle peut-être (Pl. XXIII, 4) ; elle montre la persistance d'une forme d'ailleurs banale ; elle provient aussi des dunes du Bau Tro.

Une assiette (ou couvercle ?) à fond arrondi nous paraît probablement néolithique (Pl. XXIII, 6).

Enfin, bien qu'il ne s'agisse pas d'objets préhistoriques, nous figurons 2 bols (Pl. XXIV, 5 et 6) en terre plus fine, bien cuite, faits au tour mais déformés. Ils sont de couleur brique, un seul est orné de lignes onduleuses (le symbole de l'eau ?). Nous ne connaissons rien de semblable en Indochine, les spécialistes, auxquels nous nous sommes adressés, non plus. Seuls des bols rapportés de la région de Samrong Sen (Cambodge) par M. Mansuy s'en rapprochent beaucoup, mais ils diffèrent par leur pied [1] ; ils ne sont malheureusement pas mieux datés, n'ayant pas été recueillis en place. Nous pensons que ces bols sont peut-être protohistoriques, mais cette hypothèse gratuite a besoin d'être vérifiée ; c'est pourquoi nous attirons l'attention sur ces formes.

CONCLUSIONS.

Les néolithiques ont vécu sur la butte fouillée ; ils n'y ont pas seulement mangé, ils y ont fabriqué, au moins réparé leurs outils, comme le prouvent les percuteurs et polissoirs trouvés ; ils s'y servaient de meules et y ont préparé de l'ocre pour la décoration de leurs poteries dont ils ont laissé d'innombrables débris.

Leur alimentation consistait surtout en coquilles marines dont certaines espèces sont tout à fait prédominantes, tandis que d'autres sont représentées

---

[1] Mansuy, *Contribution à l'étude de la préhistoire de l'Indochine. III. Résultats de nouvelles recherches effectuées dans le gisement préhistorique de Samrong Sen (Cambodge)*, Pl. VII, fig. 1.

par de rares individus ; ils laissaient en connexion les valves de lamellibranches ; ils pêchaient probablement au filet ; un peson (?) a été trouvé sur la butte, mais en surface.

Nous avons étudié leur outillage. Les haches de type indochinois dominent ; elles sont deux fois plus abondantes que les autres et rappellent les spécimens de la région de Kontum et d'Attopeu. Un des intérêts de cette fouille et des recherches au voisinage immédiat a été de nous procurer des outils, couteaux, grattoirs, qui, communs en Europe, sont rares ici. Les néolithiques utilisaient aussi les plaques dermiques de tortues (*Trionyx*) et sans doute des rayons épineux de poissons pour compléter leur outillage.

Il n'y a pas de trace probante de parure, pourtant si en honneur chez les néolithiques de Minh-cam. Mais une humble préoccupation artistique est attestée par la découverte de poterie peinte. Cette préoccupation contraste un peu avec la grossièreté de la céramique ; ceci rappelle ce qui se passe en Sicile à l'énéolithique : de la poterie mal cuite et mauvaise y est décorée de peinture sous forme de cordons, de festons, de lignes entrelacées [1]. Dans les régions classiques, la céramique peinte n'a été signalée au néolithique qu'en Elam, en Egypte, en Crète, en Syrie, en Europe orientale [2] et jusqu'en Bohême, mais aucune de ces découvertes ne correspond à une civilisation néolithique absolument pure de métal. On ne connaît pas en effet de couches plus anciennes que l'énéolithique en Elam ; le néolithique absolument pur est des plus douteux en Egypte. En Crète, la poterie peinte se rencontre vers le sommet des couches explorées sous le pavé du Palais de Phaestos, mais le départ entre les couches vraiment néolithiques (?) et le Minoen ancien est impossible à faire. En Syrie et en Palestine, une céramique très analogue à celle de Susiane appartient à l'âge du bronze et se ressent de l'influence mycénienne. En Thessalie, les couches bien néolithiques de Sesklo et de Dimini renferment la céramique de Chéronée, puis de Dimini ; mais à cette époque, à moins de 100 kilomètres, à Orchomène, on connaissait le cuivre et ces types céramiques paraissent importés. Le néolithique si spécial de Serbie (Jablenica), de Roumanie (Tordos, Cucuteni), de Bessarabie (Petreny), de Hongrie (région du Dniestr), le « néolithique tardif » de Transylvanie ne sont en réalité qu'un énéolithique avec *très peu* de métal.

En Bohême (Prague), la poterie peinte à spirales est également énéolithique. A Malte toutefois, la céramique peinte se rencontre au milieu d'un néolithique

(1) Modestov, *Introduction à l'histoire romaine* (traduction), p. 78.

(2) Moravie, Basse-Autriche, Galicie orientale, Russie occidentale, Transylvanie, Roumanie, Bessarabie, Thessalie. Voir : Hoernes, *Les premières céramiques en Europe centrale. Essai pour établir deux grandes périodes de l'âge néolithique par la distinction de deux styles de l'art décoratif.* Congrès international d'anthropologie et d'archéologie préhistorique de Monaco. 1908, extrait, p. 18-19.

sans métal ; mais dans toutes les régions méditerranéennes, il semble que le néolithique parfaitement sans métal, devienne un mythe et même en l'absence de métal, on n'ose plus affirmer que ce dernier était inconnu. Il pourrait bien en être de même en Indochine. Les polisseurs de pierre de Samrong Sen connaissaient et utilisaient un peu de bronze (1) ; l'industrie lithique que nous avons rencontrée ici est moins fine certainement, mais pourrait bien, elle aussi, être rencontrée un jour avec du métal.

La position du kjökkenmödding de Đồng-hới au niveau de la mer (2) étonne, car les restes de la même civilisation se trouvent à Minh-cam dans un dépôt formant une sorte de terrasse de 4 mètres au-dessus du niveau d'équilibre actuel. Minh-cam n'étant pas au bord de la mer, on pourrait voir dans ces observations la preuve d'un mouvement épirogénique, le continent s'étant déformé alors que le niveau de la mer et la ligne de rivage n'auraient pas varié. On pourrait aussi supposer un mouvement négatif de la mer, consécutif à un mouvement absolu soit du continent, soit du niveau marin ; dans ce cas, le surcreusement n'aurait pas été achevé à Minh-cam, alors que le littoral était occupé par les néolithiques à Đồng-hới. Malheureusement il manque encore une donnée importante au problème ; la civilisation néolithique a duré longtemps, comme l'atteste la découverte au Bau Tro de haches déjà profondément patinées avant d'avoir été retaillées ; l'identité de civilisation à Đồng-hới et à Minh-cam ne prouve pas contemporanéité absolue.

La position du kjökkenmödding de Tam-toà prouve seulement que le mouvement observé à Minh-cam est antérieur à la fin de cette civilisation néolithique.

A cette civilisation peuvent être rapportées la plupart des trouvailles faites en plusieurs points d'Indochine consistant en outils à tenon. Morphologiquement, elle est inférieure à la culture de Samrong Sen au Cambodge, caractérisée par des outils avec ou sans tenon, plus fins et plus réguliers dans l'ensemble, une céramique bien plus évoluée et l'association de rares bronzes. Rien cependant n'empêche de considérer les découvertes de Minh-cam et Đồng-hới comme représentant un faciès pauvre de la civilisation de Samrong Sen.

Il existe d'ailleurs ici plusieurs niveaux. Nous venons d'avoir connaissance des recherches effectuées par le Professeur L. H. James dans les kjökkenmöddinger cambodgiens (3). Ceux-ci, épais de 13 à 29 pieds, renferment 3 couches :

---

(1) Composition : Cu 95 %, Sn 5 %, d'après J. de Morgan, *Les premières civilisations*. Etudes sur la préhistoire et l'histoire, jusqu'à la fin de l'empire macédonien. Paris, Leroux, 1909, p. 329, note 4

(2) On ne saurait ici songer à un abaissement de niveau par suite du tassement des sables, comme cela a eu lieu en certains pays [Suess, *La face de la terre*, traduction française, tome II, p. 803].

(3) *Collections of old world archæology in the United States National Museum*, by J. M. Casanowicz. (Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution. Washington, 1924 ; p. 432.)

l'inférieure (la plus épaisse) a livré des outils de pierre et de la poterie caractéristique du néolithique ;

la moyenne, des objets de pierre, de cuivre et de bronze mélangés ;

la supérieure (la moins épaisse), des outils et des ornements de bronze, des outils de pierre finement travaillés, de la poterie à décors géométriques caractéristiques de l'âge du Bronze.

Morphologiquement et, par analogie, stratigraphiquement, la culture du Bau Tro est supérieure à celle découverte récemment par M. Mansuy aux environs de Pho-binh-gia, représentée par des outils en rhyolite grossièrement taillés en forme de coups de poing frustes [1] et des instruments à tranchant obtenu par polissage. La forme des outils à tenon peut faire supposer que l'on connaissait déjà des instruments en métal ; l'examen des pointes de sagaie en pierre polie, de type aberrant, recueillies près de Tuyên-quang, provoque la même idée. Comme en de nombreux pays, une grande partie de ce que l'on était convenu d'appeler néolithique, ne devrait pas être considéré comme pur de tout métal. Aucun métal n'a cependant été trouvé à Đồng-hới.

---

(1) Il convient, lorsqu'on étudie une industrie lithique en roche se taillant mal comme la rhyolite ou le microgranite, de tenir compte de l'influence que cette difficulté de travail a forcément sur le faciès général de l'outillage. Il serait intéressant de savoir quel parti les mêmes hommes auraient tiré d'une bonne roche. Dans la vallée de la Garonne, les paléolithiques ont obtenu en quartzite des outils bien plus grossiers que ceux de leurs contemporains de la Somme qui disposaient de l'excellent silex de la craie. Heureusement, dans la région de Pho-binh-gia les rhyolites taillées s'observent stratigraphiquement au-dessous des haches polies à tenon.

PLANCHE XVIII

PLANCHE XVIII.

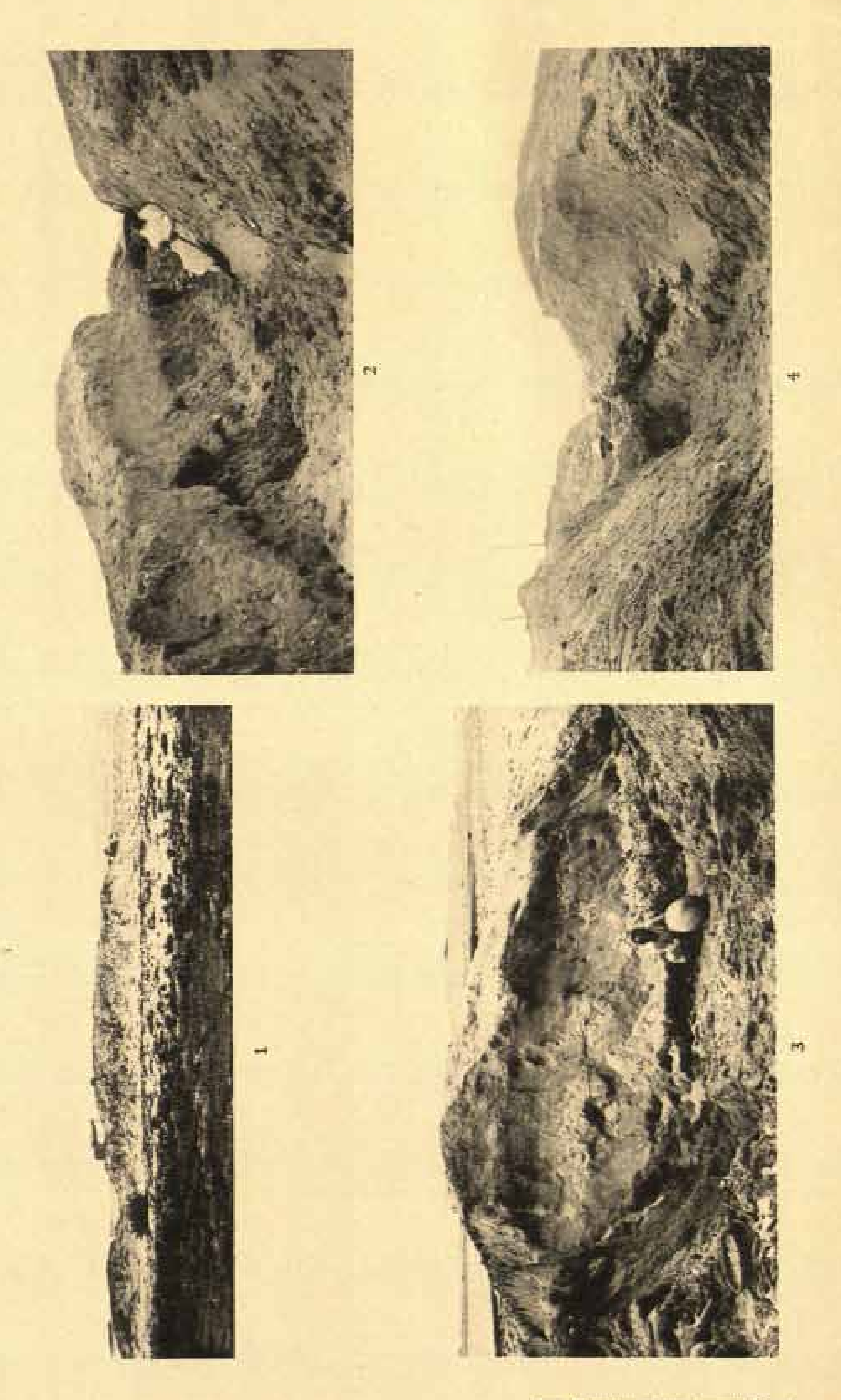
Figure 1. — La butte avant les fouilles, vue du N.-E., du bord du lac.

Figure 2. — Vue de la tranchée N. N. W. — S. S. E. prise du S.-E.
A la partie supérieure, sable clair couronné de déblais ; à la partie inférieure, couche archéologique, foncée, avec quelques coquilles blanches tombées de son sommet.

Figure 3. — La tranchée E. N. E. — W. S. W. vue de l'E.
La couche archéologique noire part du milieu du bord gauche de la photographie, s'incline à 45°, puis devient horizontale au fond de la tranchée ; l'indigène en cache une partie. Au-dessus, couche de sable clair avec bande plus foncée au sommet (sol actuel) recouverte de déblais. A gauche s'étend une partie du lac du Bau Tro ; au premier plan, amas de coquilles de *Placuna* provenant de la fouille.

Figure 4. — Vue de la tranchée N. N. W. — S. S. E. prise du N.
Couche feutrée de *Placuna* superposée à la couche noire (en retrait) ; au-dessous et au-dessus de ces deux couches, sable clair recouvert au sommet par des déblais.

ÉTIENNE PATTE : Le Kjökkenmödding néolithique du Bau Tro
à Tam Toa près de Dong Hoï (Annam).



Imp. Tortellier et Cie, Arcueil (Seine)


PLANCHE XIX

PLANCHE XIX.

Figure 1 et 1 a. — Hache parfaitement polie de type cosmopolite.

Espèce de silex gris.

L. = 82mm8 ; l. = 46 ; é. = 29.

Sur la face représentée, légères traces d'usure rappelant celles de la Pl. XX, 5, mais bien moins développées.

Le bord non figuré (celui de droite) est, en partie, plan, non bombé comme l'autre, il présente quelques retouches normales à ce plan sur la face cachée.

Talon poli, mais légèrement. Le tranchant ne forme un dièdre à sa rencontre avec le reste de la surface que sur une partie seulement de la largeur de la face non représentée ; ce dièdre est visible sur 1 a.

Figure 2. — Hache polie de type cosmopolite, biseautée.

Même roche exactement que figure 1.

L. = 68mm, l. = 44 ; é. = 15,6.

Traces de polissage grossier près du tranchant, le reste est bien poli.

Talon poli formant arête avec la face représentée.

Face cachée composée de 2 surfaces presque planes formant dièdre avec arête parfaitement marquée ; l'une, au tranchant est convexe, l'autre formée par une vaste face d'éclatement, est peu polie et concave.

Bord gauche presque parfaitement tranchant, bord droit plus arrondi.

Figure 3. — Hache polie de type cosmopolite, retaillée.

L. = 71mm ; l. = 48, 6 ; é. = 19,2.

Même roche.

Il n'y a de retouches de réadaptation que sur la face visible, au tranchant, à droite et un peu à gauche près du talon ; le nouveau tranchant est en biseau comme celui d'une herminette. Face cachée parfaitement polie et très peu convexe, presque plane. Talon mal poli lors de la première fabrication.

Figure 4. — Hache polie de type cosmopolite, retaillée et biseautée.

L. = 62mm7 ; l. = 38 ; é. = 17.

Même roche, un peu plus foncée.

La face représentée montre un biseau plan, poli, utilisant une fracture d'une hache primitivement plus longue ; la face cachée est plus convexe que l'autre qui l'est à peine. Talon poli. Cet outil rappelle celui figuré précédemment (fig. 2).

Figure 5. — Ciseau.

L. = 72mm4 ; l. = 27,9 ; é. = 11,8.

Même roche.

La face cachée, parfaitement plane, sauf au tranchant, est une face de cassure plane, polie. Il n'y a de traces de retouches que sur la face visible, et sur ses bords seulement. Bords incomplètement polis.

Figure 6. — Hache de type cosmopolite, incomplètement polie, brisée après avoir subi de grossières retouches réadaptatives au tranchant.

L. = 86 mm 8 ; l. = 48,5 ; é. = 21,2.

Silex gris bleuté.

Les 2 faces étaient primitivement bien symétriques.

Figure 7. — Hache à tenon.

L. = 102 mm 4 ; l. = 65,5 ; é. = 15,6.

De même roche que les objets des figures 1 à 5.

La face cachée, légèrement concave, n'est qu'une vaste face d'éclatement dont le point de frappe était dans la région du tenon.

Tranchant symétrique avec traces d'usure rappelant celles de la Pl. XIX, 3, mais moins nettes et n'existant que sur la face visible.

Figure 8. — Hache à tenon.

L. = 87 mm 1 ; l. = 53,9 ; é. = 16,2.

Même roche.

Cet outil rappelle le précédent, mais avec biseau sur la face visible ; c'est très probablement une forme de réutilisation.

Figure 9. — Hache ou herminette à tenon.

L. = 65 mm 8 ; l. = 46, 4 ; é. = 13, 2.

Même roche.

Face cachée légèrement concave, sauf au tranchant, formée par une face d'éclatement à peine polie. Tranchant symétrique. Face visible assez régulièrement convexe. Les deux bords sont tranchants, celui de droite est à peine poli. Cette pièce ne paraît pas avoir été réutilisée.

Figure 10. — Hache à tenon.

L. = 58 mm ; l. = 50,7 ; é. = 16,8.

Même roche.

Cette pièce a été vraisemblablement déformée et raccourcie par réutilisation, bien que les 2 faces soient polies sans traces de raccord, mais le tranchant est dyssymétrique, plus convexe du côté caché ; le tranchant est ébréché ; 4 ébréchures sérieuses du côté caché affectent la forme du tranchant.

Figure 11. — Hache à tenon peu accentué.

L. = 70 mm 4 ; l. = 42,3 ; é. = 17,4.

Même roche.

Le tenon a été obtenu par piquetage ; cette pièce rappelle plus certaines formes suisses que le type indochinois. La face cachée est bien polie. La face

visible présente au tranchant des retouches grossières. Le tranchant est dyssymétrique.

Figure 12. — Hache à tenon.

L. = 53 mm 5 ; l. = 56 ; é. = 14.

Même roche.

Cette pièce est parfaitement symétrique ainsi que son tranchant, bien et presque complètement polie ; la base du tenon est mal polie. Malgré sa régularité, cette pièce a été très probablement repolie au tranchant dont les 2 faces forment arête avec les 2 faces de la hache.

Figure 13. — Hache à tenon.

L. = 53 mm 3 ; l. = 51 ; é. = 13,6.

Même roche.

Cette pièce, primitivement symétrique, a été repolie au tranchant, qui forme biseau avec la face visible et porte des vestiges d'ébréchures au tranchant. Celui-ci est dyssymétrique, la base du talon, bien équarrie et polie.

Figure 14. — Hache à tenon.

L. = 62 mm 8 ; l. = 49,2 ; é. = 14, 8.

Même roche.

Le tranchant symétrique est grossièrement retaillé à larges éclats sur les 2 faces ; il est sinueux, les retouches étant très régulièrement alternées. La réfection n'a peut-être pas été achevée.

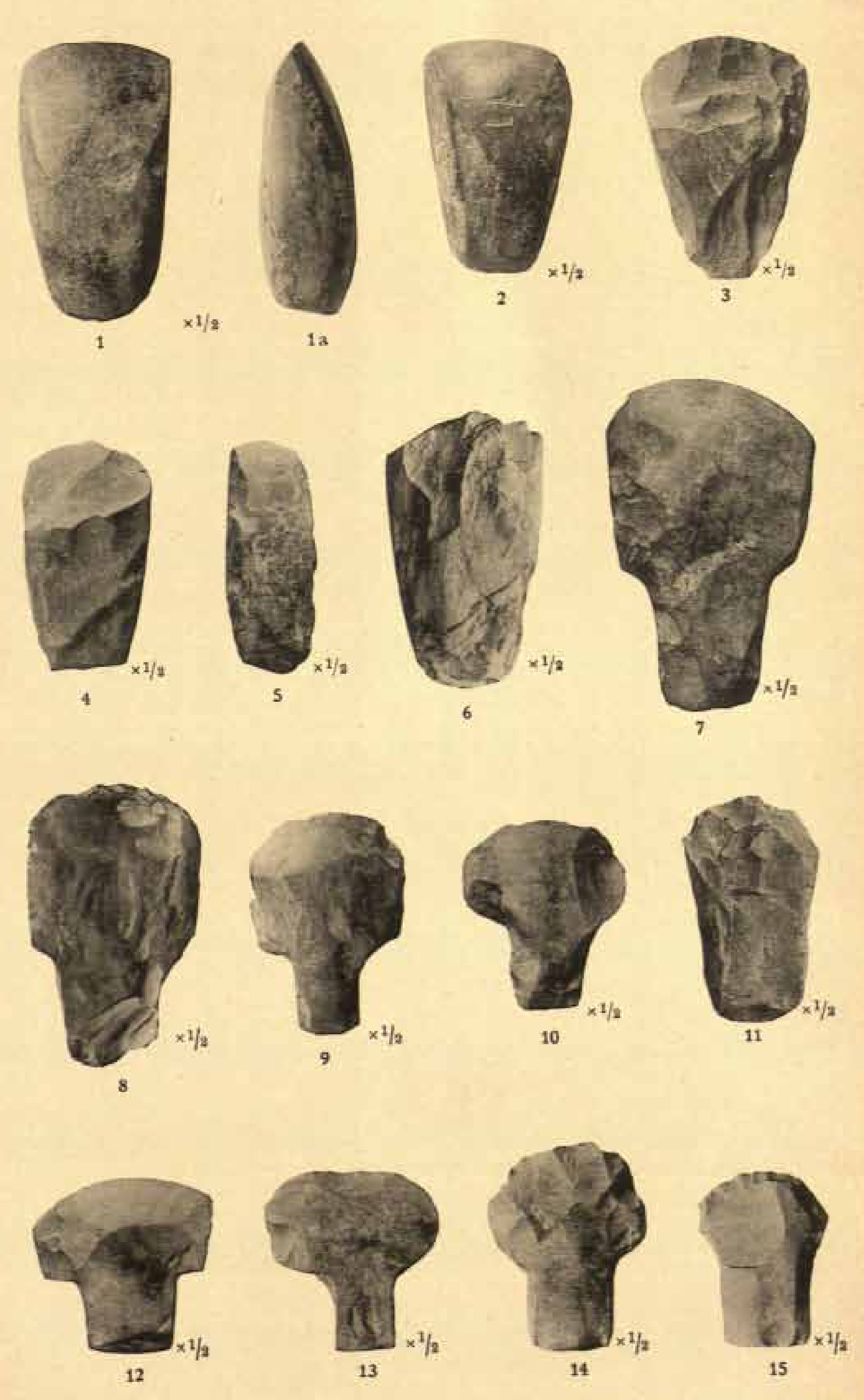
Figure 15. — Hache à tenon.

L. = 53 mm 7 ; l. = 40, 2 ; é. = 14.

Même roche.

Cette pièce a été grossièrement retaillée ; le tranchant n'est plus coupant, il est à peu près symétrique ; sur la face cachée, les retouches sont de l'ordre de grandeur des plus petites de la face visible.

ÉTIENNE PATTE : Le Kjökkenmödding néolithique du Bau Tro
à Tam Toa près de Dong Hoï (Annam).



Imp. Tortellier et Cie, Arcueil (Seine)



PLANCHE XX

PLANCHE XX.

Figure 1. — Herminette à tenon, réutilisée.

L. = 63 mm 2 ; l. = 58, 9 ; é. = 15, 5.

De même roche que les objets précédents.

La face cachée est entièrement polie, en partie concave ; le talon est formé de 2 plans parfaitement bien polis. Le tranchant dyssymétrique a été repris par des retouches grossières et est devenu comparable à un racloir.

Figure 2. — Hache à tenon, retaillée.

L. = 53 mm ; l. = 51,5 ; é. = 14, 8.

Même roche.

Le tenon a été retouché par des éclats sur tout son pourtour et ne montre que de très vagues traces de polissage. Le tranchant dyssymétrique rappelle ceux des grattoirs néolithiques d'Europe et a été obtenu par retouches. La face visible du tenon est une cassure naturelle à peine effleurée par le polissage. La face cachée de la hache est bien polie.

Figure 3. — Tranchant de hache avec traces d'usure.

L. = 44 mm ; l. = 44, 5 ; é. = 15, 2.

Même roche.

Cette hache a été brisée net, puis reprise par 2 longs éclats, visibles à gauche, dont les points de frappe sont conservés, et par 3 éclats perpendiculaires au bord gauche, situés du côté caché. Les traces spéciales d'usure n'existent que du côté visible ; le tranchant dyssymétrique est plus convexe du côté caché.

Figure 4. — Fragment de lame à dos poli ; *trouvée en surface.*

L. = 57 mm 6 ; l. = 24 ; é. = 7, 4.

Même roche.

Ce fragment rappelle les belles lames du Grand-Pressigny. Il manque la moitié où était le conchoïde. La face cachée est une surface d'éclatement sans polissage ; la face visible est composée de 3 pans de taille, retouchés et un peu polis. Les bords sont usés ou polis ; l'extrémité est arrondie et tronquée par polissage.

Il s'agit d'une lame à 3 pans polis, non d'un éclat tiré d'une hache polie. [Il ne faut pas prendre, sur le pan du milieu, une cassure pour le conchoïde laissé en creux par l'enlèvement d'une lame ; c'est une simple ébréchure.]

Figure 5. — Couteau.

L. = 114 mm 4 ; l. = 19 ; é. = 6, 4.

Même roche.

Le conchoïde est en bas. La pointe est brisée ; il a quelques ébréchures du côté droit ; le pan situé à gauche n'est pas un plan d'éclatement, mais se compose de 3 plans différents.

Figure 6. — Quartz utilisé.

L. = 51 mm 4 ; l = 9,7 ; é. = 7.

La cristallisation a été gênée par les cristaux voisins. La pointe est naturelle et légèrement brisée, elle paraît un peu mâchonnée par l'usage.

Ce quartz a été apporté par les préhistoriques.

Figure 7. — Lame brisée.

L. = 62 mm 6 ; l. = 21, 9 ; é. = 7.

De même roche que les objets des figures 1 à 4.

Le conchoïde manque.

Figure 8. — Couteau brisé.

L. = 56 mm 7 ; l. = 18, 2 ; é. = 6.

Même roche.

Le côté gauche est formé par la croûte naturelle de la roche.

Le conchoïde est en bas. La troncature, peut-être volontaire, a été, en tout cas, utilisée. Des lames intentionnellement brisées rappelant cette pièce ont été signalées ailleurs, en particulier par Commont dans le Paléolithique supérieur de la Somme.

L'arête du plan de troncature et du pan droit du côté visible est nettement usée par frottement.

Figure 9. — Lame, brisée à la pointe.

L. = 57 mm 9 ; l. = 20, 9 ; é. = 5, 2.

Même roche.

Figure 10. — Pièce polyédrique rappelant certains pics du néolithique du Nord de la France ; *trouvée en surface.*

L. = 92 mm ; l. = 44 ; é. = 32, 8.

Roche sans doute la même que celle des objets précédents, mais très patinée en gris perle, et roulée par un cours d'eau ou usée par le sable des dunes.

Cette pièce a été brisée en bas et à droite ; la cassure n'est visible que du côté caché. La section est vaguement en triangle ou en quadrilatère. La pointe supérieure est pyramidale à 4 pans, dont 2 sont formés par la croûte du silex. Le côté gauche est vertical, franchement abattu par des retouches.

Figure 11. — Grattoir très fruste, *trouvé en surface.*

L. = 74 mm 3 ; l. = 50,3 ; é. = 11,4.

De même roche que l'objet précédent.

Les faces inférieures et supérieures sont planes et formées par la croûte de la roche ; les bords sont équarris ; celui de gauche n'est qu'une cassure naturelle, celui de droite est un peu retouché ainsi que la base ; sur la face cachée existe une suite de retouches normales au bord gauche, mais elles sont anciennes et ont été usées par le sable (plutôt que par l'eau).

Le tranchant a été obtenu par 3 grandes retouches et quelques petites. Une cassure accidentelle a emporté le coin gauche avant la taille du tranchant actuel.

Cette pièce réutilisée est presque un éolithe.

Figure 12. — Epine dorsale de poisson, probablement utilisée.
L. = 38 mm 7.

Cette épine est brisée à la pointe par 4 petites ébréchures qui paraissent dues à une utilisation ; il semble bien qu'il y ait usure à la pointe. Il n'y a qu'une ébréchure du côté caché.

Figure 13. — Lame brisée avec *traces d'utilisation spéciale.*
L. = 47 mm 5 ; l. = 24 ; é. = 5, 3.

Même roche que d'habitude, mais plus patinée.

Il manque la moitié de la lame qui portait le conchoïde.

Une série d'ébréchures, contiguës, sont visibles à gauche, elles sont localisées sur 15 mm près de l'extrémité et sur une seule face. En retournant la lame, une série d'ébréchures semblables se voient à la même place ; elles sont également limitées à une face, on ne les voit donc pas sur la photographie, mais elles ont sensiblement diminué la largeur de la lame à son extrémité. La terminaison est tranchante, elle n'est pas due à une cassure.

Cette lame avait un usage bien déterminé, comme en témoignent ces traces d'utilisation.

Figure 14. — Lame.
L. = 59 mm 9 ; l. = 29 ; é. = 3, 2.

Même roche que d'habitude.

Cette lame intacte porte 2 ébréchures à l'extrémité.

Le conchoïde est en bas.

Figure 15. — Eclat large et mince.
L. = 65 mm ; l. = 47, 4 ; é. = 5.

Même roche que précédemment.

Cet éclat, intact, ne porte que des ébréchures accidentelles dans le coin en haut et à gauche, mais il n'y a pas de traces d'usage.

Figure 16. —Grattoir ou racloir, *trouvé en surface* au voisinage de la fouille.
L. = 53 mm 2 ; l. = 80, 5 ; é. = 14, 3.

Même roche que précédemment.

Cette pièce était symétrique, en forme de bicorne.

16 : face d'éclatement, le conchoïde placé en haut a été enlevé par les retouches ; celles-ci sont obliques et rappellent plutôt celles d'un racloir, moustérien par exemple, que celles d'un grattoir.

16 a : on voit les traces laissées sur le nucleus, avant le détachement de l'éclat, par les ablations précédentes.

Le côté inférieur en biseau forme un talus assez abrupt, incliné de plus de 45°.

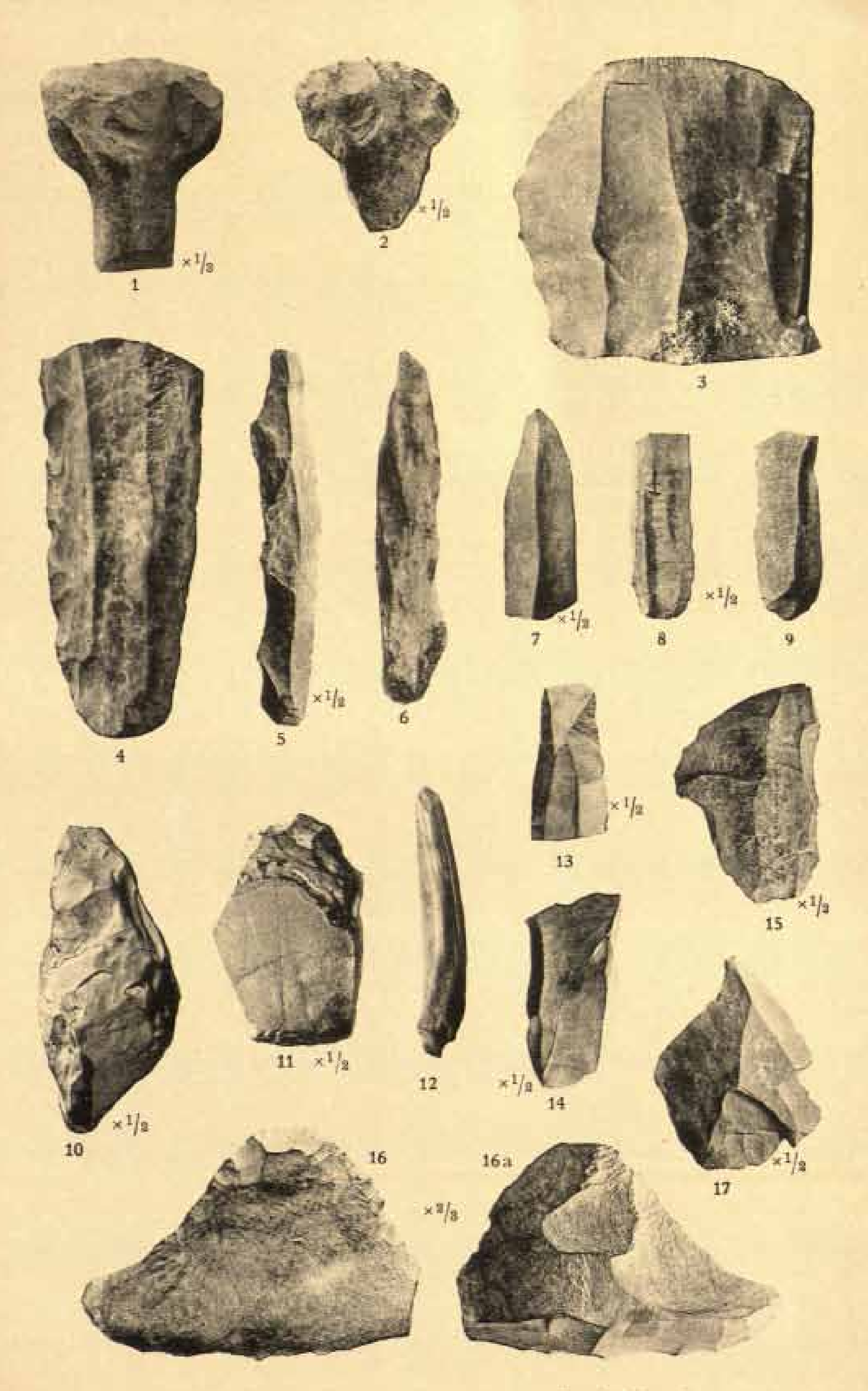
Figure 17. — Eclat.

Diamètre vertical (sur la figure) = $64^{mm}9$; diamètre horizontal = 51, 3 ; é. = 9, 3.

Même roche que précédemment.

Le conchoïde visible sur la face d'éclatement (cachée) est situé au milieu du côté inférieur du bord gauche. [Il est indiqué par une petite flèche.]

ÉTIENNE PATTE : Le Kjökkenmödding néolithique du Bau Tro
à Tam Toa près de Dong Hoï (Annam).



Imp. Tortellier et Cie. Arcueil (Seine)



PLANCHE XXI

PLANCHE XXI.

Figure 1. — Polissoir à cuvette et rainures pour petits objets en os.

L. = 104 mm 2 ; l. = 64,2 ; é. = 14.

Schiste gris clair, grossier, un peu micacé.

Le bloc est aplati suivant le plan de schistosité.

La face visible forme cuvette, ou plutôt double cuvette formée par la réunion de 2 dépressions très peu concaves ; elle est sillonnée de rainures.

La face cachée montre un sillon paraissant dû à un raclage accidentel, non à un travail de polissage.

Figure 2. — Polissoir à rainures.

L. = 50 mm 4 ; l. = 58 ; é. = 20,4.

Grès grossier gris clair, un peu micacé.

2 : 2 rainures peu profondes se croisant.

2 a: 5 rainures peu profondes se croisant.

Figure 3. — Polissoir à rainures.

L. = 59 mm 9 ; l. = 41,5 ; é. = 27,9.

De même roche que le polissoir précédent.

Sur la face visible existent 5 rainures dont une à peine marquée ; la face cachée porte seulement une rainure profonde.

Figure 4. — Polissoir à cuvette et rainure.

Plus grande diagonale = 123 mm 2 ; é. = 28,4.

De même roche que les 2 polissoirs précédents.

L'usure de la cuvette est très nette à gauche de la rainure ; au niveau de la surface, la largeur minimum de cette rainure est de 18 mm ; sa profondeur est de 8 mm 5 ; sa section en U, à bords évasés et légèrement arrondis.

Sur la face cachée existe une autre rainure presque aussi forte, en croix avec la première, c'est-à-dire parallèle à l'autre côté du parallélogramme ; elle est située au milieu d'une surface grossièrement usée en cuvette ; dans cette cuvette existent 2 séries de stries grossières presque à angle droit.

Figure 5. — Polissoir à cuvettes.

L. = 162 mm ; l. maximum = 28,8 ; é. minimum = 7,6.

Schiste gris un peu micacé.

Ce polissoir utilisé sur ses 2 faces portait 2 cuvettes allongées, puis a été brisé suivant la ligne de moindre épaisseur.

Le bord gauche, équarri, est usé suivant une surface plane comme un aiguisoir.

A gauche de la cuvette se voit une portion de surface polie, déclive vers l'extérieur.

Au-dessous, la surface polie est moins concave.

Figure 6. — Polissoir à rainures et à cuvette.

Largeur horizontale = 48 mm 1 ; é. = 21, 9.

De même roche que les autres polissoirs en grès (figures 2-4).

Ce polissoir est un peu brisé en haut, à droite.

La face visible porte une rainure profonde au milieu d'une surface polie à peine concave et les restes d'une autre rainure à droite. Le bord gauche est usé en selle comme un aiguisoir.

Sur la face cachée se voient une surface usée à peine convexe et la moitié d'une rainure qui a facilité la cassure.

Figure 7. — Morceau d'ocre utilisée.

L. = 26 mm 8 ; l. = 11,4 ; é. = 11,2.

Ce morceau d'ocre a été usé suivant un plan parfait avec traces de frottement parallèles sur la face cachée ; sur la face visible, il a été usé à gauche suivant un plan en biseau et aux deux extrémités suivant des surfaces courbes normales au plan inférieur.

Figure 8. — Peson de filet ?

L. = 75 mm ; l. = 43.6 ; é. = 14.3.

Galet de schiste gris.

Le petit diamètre de ce galet a été diminué par 2 coches opposées obtenues par piquetage. On voit aussi des traces de percussions répétées à l'extrémité de droite. Il est pourtant bien improbable que ce galet ait servi de petit marteau, nous y voyons un peson de filet.

Figure 9. — Percuteur à cupules, *trouvé en surface.*

L. = 80 mm 9 ; l. = 66.3 ; é. = 32.3.

Grès gris verdâtre foncé.

Il existe au milieu de chaque face une cupule et sur tout le pourtour des traces de percussions prolongées qui ont produit une surface cylindrique, non ellipsoïdale, permettant même de faire tenir le percuteur debout sur la tranche gauche ou la tranche droite.

Les cupules sont-elles dues à des percussions d'usage ou servaient-elles à la préhension ? Elles empêchent très bien le percuteur de glisser dans la main.

Sur la face cachée, quelques coups ont été donnés avec le bord du galet, mais non sur la tranche, normalement à la face la moins convexe du galet.

Figure 10. — Percuteur à cupules, *trouvé en surface*, brisé.

L. = 53 mm ; l. = 51.5 ; é. = 35.

Même roche que le percuteur précédent.

Il ne reste que la moitié de ce percuteur cubique ; l'épaisseur devait égaler la largeur. Chacune des 5 faces restantes porte une cupule, complète (sur la face visible) ou sectionnée en 2 par la cassure (sur les 4 côtés). Ces cupules ont donné au galet une forme cubique irrégulière à sommets et arêtes arrondis.

Une 6e cupule existait certainement sur la 6e face. Les traces de percussion sont concentrées dans les cupules et rares en dehors.

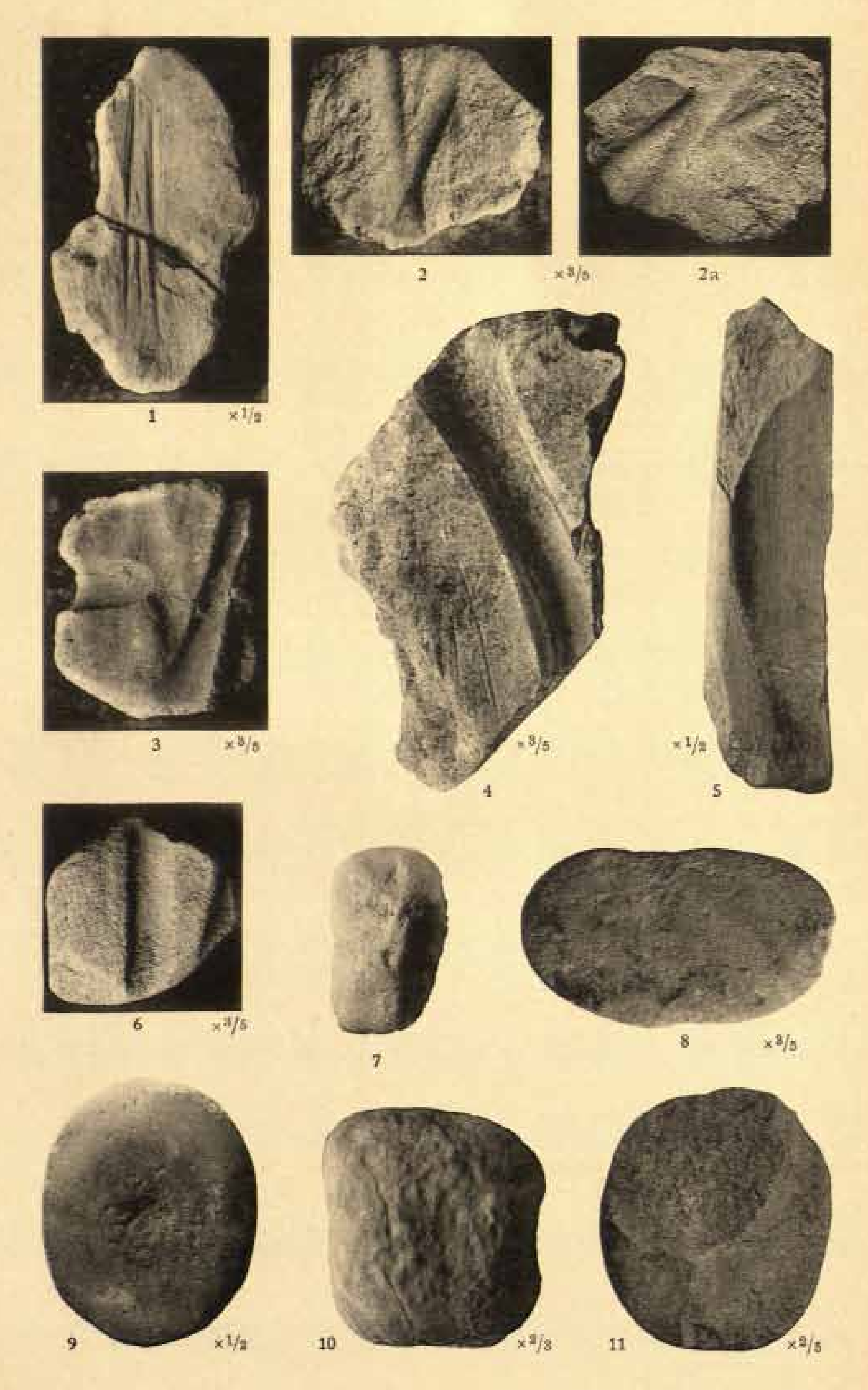
Figure 11. — Percuteur.

L. = 127 mm ; l. = 108 ; é. = 62,6.

Galet de grès gris à grains de quartz assez gros.

La face cachée n'est que la surface du galet, sauf aux deux bouts. La percussion a fait sauter 2 larges éclats au coin gauche en haut, au coin droit en bas, et un éclat plus petit en haut à droite. A l'extrémité inférieure, se voit une large surface mâchonnée par des traces de percussion très nettes, répétées et serrées.

ÉTIENNE PATTE : Le Kjökkenmödding néolithique du Bau Tro
à Tam Toa près de Dong Hoï (Annam).



Imp. Tortellier et Cie, Arcueil (Seine)



PLANCHE XXII

PLANCHE XXII.

Figure 1. — Bord de vase très évasé.

L. = 122mm ; l'épaisseur du bord, 9,2, est à peine supérieure à celle du reste du vase.

Pâte grossière mélangée de grains de quartz, pas très bien cuite, de couleur brun clair rougeâtre.

Cette pièce très évasée (peut-être une espèce d'assiette ou de couvercle) est ornée par incision enlevant peut-être un peu de matière, mais non par véritable excision.

Le dessin est mal exécuté, certains traits recoupant les précédents.

Figure 2. — Bord de vase.

L. = 38 mm 5 ; é. = 8,7.

Même pâte avec un peu plus de quartz, même couleur que celle de la figure 1. Les traits parallèles ont été obtenus par un même instrument à pointe bifide (traits doubles).

Figure 3. — Fragment de gorge d'un vase.

L. = 37mm ; é. = 4,4.

Pâte plus rouge que celle de la figure 2.

Le champ quadrillé est limité à gauche par un trait méridien.

Figure 4. — Fragment de gorge de vase.

L. (horizontale) = 24 mm 2 ; é. = 6.

Pâte semblable à la précédente, mais un peu plus claire et brun jaunâtre.

Figure 5. — Bord de vase.

L. = 46 mm 4 ; é. du bord = 9,5 ; é. du vase = 4,1.

Pâte gris verdâtre avec quelques grains de quartz, et extérieurement rougeâtre.

La section de la lèvre est incurvée en dedans et renflée en forme de massue par une saillie vers l'intérieur.

Le bord situé au-dessus des points est lisse ; au-dessous d'eux se voit l'empreinte du *panier* ; les points ont été obtenus par impression d'une petite matrice circulaire dont le bord supérieur était enfoncé profondément, donnant ainsi une empreinte semi-lunaire.

Figure 6. — Bord de vase, perforé.

L. = 52 mm 8 ; é. du rebord = 6,7 ; é. du vase = 5,3.

Pâte de même composition que la précédente, noire intérieurement et extérieurement.

La lèvre du vase est formée par un bourrelet aplati dominant la surface qui montre l'empreinte des cordelettes du panier ; la surface du bourrelet est très légèrement concave ; c'est à son niveau inférieur que se trouve l'épaisseur maximum.

Le trou est tronconique et a été perforé après la fabrication du rebord, sans doute après la cuisson.

Figure 7. — Rebord de poterie peinte.

L. = 33 mm 7 ; é. du bord = 7,4 ; é. du vase = 4,3.

Pâte gris foncé, grise extérieurement, extrêmement grossière, contenant une quantité énorme de grains de quartz.

La section de la lèvre est renflée, concave vers l'intérieur, elle fait saillie intérieurement par rapport aux parois du vase.

La peinture rouge, plutôt rougeâtre, est localisée au-dessus du trait visible sur la photographie (afin de mieux indiquer son emplacement, nous prolongeons cette zone par une aire hachurée) et s'étend à l'intérieur jusqu'au ressaut mentionné plus haut.

Figure 8. — Fragment de poterie au panier, perforé.

L. (horizontale) = 35 mm 6 ; é. = 4,9.

Pâte intérieurement grise, à quartz, rougeâtre vermillon à l'extérieur.

La perforation a été faite après cuisson ; le trou est grossier, à peu près conique à l'extérieur. [A côté est une cassure, non un trou brisé.]

Figure 9 — Gorge de vase, ornée de traits suivant des parallèles (non des méridiens).

L. = 26 mm ; é. = 9.

Pâte brun rougeâtre clair, grossière, très mal cuite.

Figure 10. — Fragment de gorge de vase décoré de dents de loup.

L. = 41 mm ; é. = 3,4.

Pâte intérieurement gris noir, extérieurement rougeâtre vermillon.

Au-dessus des dents de loup s'étendent suivant des parallèles 2 traits, le supérieur devait limiter une zone hachurée dont un trait oblique subsiste dans le coin en haut et à gauche. Certains traits étalés, peu profonds, paraissent avoir été obtenus par une petite tige végétale peu résistante.

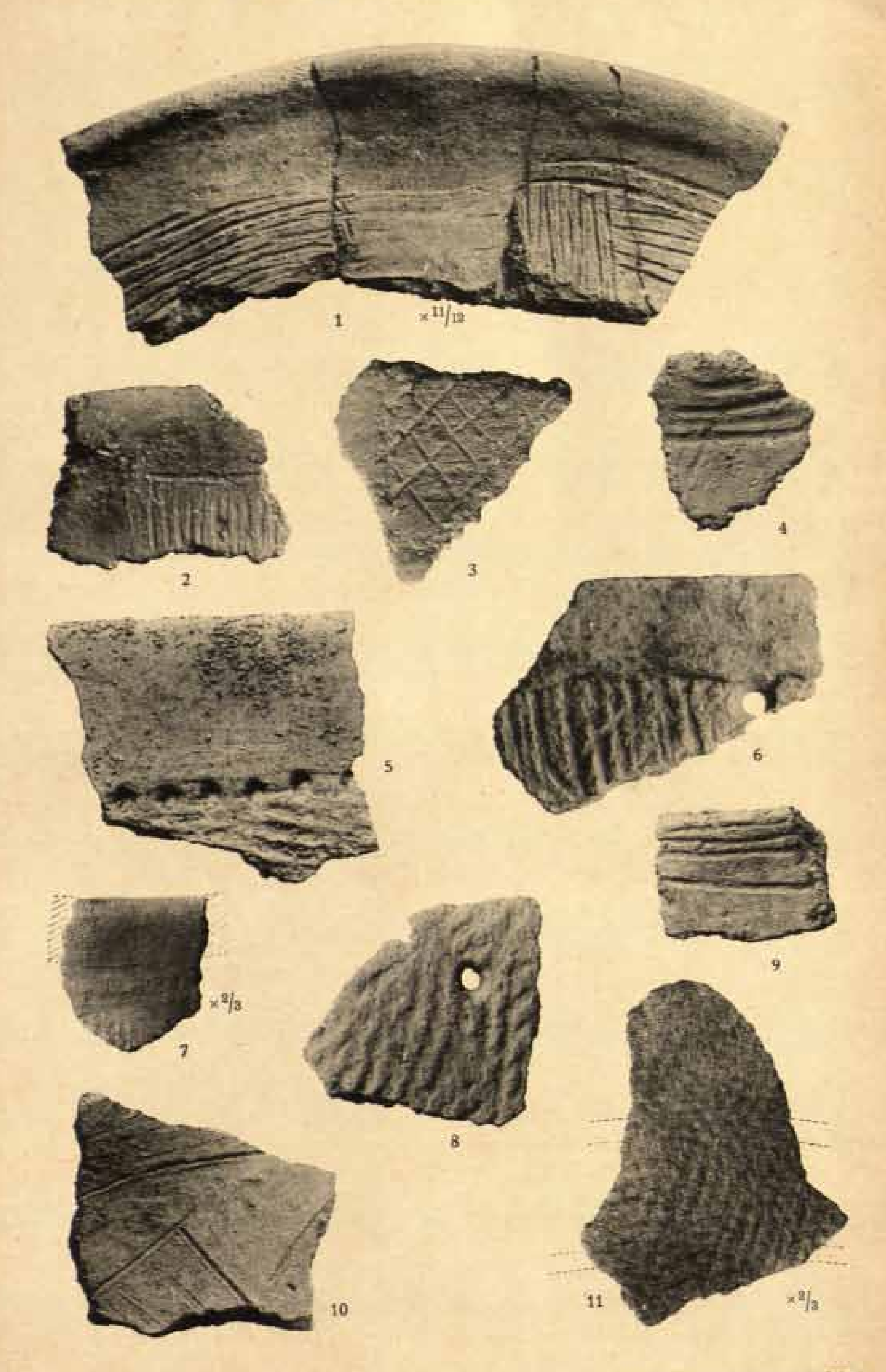
Figure 11. — Fragment de poterie au panier, *peinte*.

Plus grande dimension = 84,5 ; é. = 4.

Pâte gris brunâtre, intérieurement rougeâtre clair, extérieurement rougeâtre, grisâtre, sale.

Les deux traits peints à l'ocre, en moyenne larges de 5 mm et distants de 25 mm, sont de largeur assez peu régulière ; ne pouvant se voir sur les photographies, ils ont été prolongés sur la planche par des traits interrompus.

ÉTIENNE PATTE : Le Kjökkenmödding néolithique du Bau Tro à Tam Toa près de Dong Hoï (Annam).



Imp. Tortellier et Cie, Arcueil (Seine)

PLANCHE XXIII

PLANCHE XXIII.

Figure 1. — Vase fait au panier, *trouvé en surface* aux abords du lac du Bau Tro.

D. = 249 mm à la panse ; épaisseur : au fond = 6 mm, à la panse = 7 à 7, 5, au rebord 6, 5.

Pâte grise à petits grains de quartz, rouge vermillon à l'intérieur et à l'extérieur, avec larges taches brunes à l'extérieur. Les traces du panier se voient sur la face externe de la lèvre, mais y sont moins nettes que sur la panse. Au-dessus de la ligne équatoriale, les empreintes de brins sont toutes parallèles ; au-dessous seulement elles sont entrecroisées formant des plages caractérisées chacune par une direction propre et où s'en observent parfois 2 directions superposées ; seul le fond du panier devait être tressé, la partie supérieure étant composée de brins libres qu'on serrait au col.

Figure 2. — Vase au panier. *Trouvé en surface* aux abords du lac du Bau Tro.

D. = 182 mm à la panse.

Même pâte, mêmes teintes et mêmes remarques, quant à la technique du panier que pour le vase précédent.

Figure 3. — Marmite à fond bombé, *trouvée en surface.*

D. = 247 mm ; é. au fond = 10 mm ; é. au rebord = 8 ; é. à la panse = 5.

Pâte de couleur gris brun au centre à peine conservée, devenue brun rougeâtre par cuisson. Couleur gris noir du côté externe, brun clair jaunâtre du côté interne et noirâtre au fond intérieur.

Quant à la disposition des brins du panier, les remarques sont les mêmes que pour l'autre marmite (figure 1) ; mais ces brins étaient plus gros et aplatis.

Figure 4. — Marmite récente, *trouvée en surface.*

D. = 163 mm ; é. au fond = 3. 4.

Pâte grossière, mais très bien cuite.

Couleur brique claire.

Figure 5. — Poterie *au panier* et perforée.

L. = 42, 3 ; é. au bord = 7, 8 ; é. de la paroi = 4.

Pâte gris noirâtre, extérieurement brun très clair du côté interne comme du côté externe.

La lèvre renflée autant vers l'intérieur que vers l'extérieur a une section en massue.

Les empreintes du panier montent très haut.

La perforation, tronconique, peu régulière, paraît postérieure à la cuisson, bien qu'un quartz fasse saillie à l'intérieur du cône.

Figure 6. — Assiette ronde (ou couvercle) *trouvée en surface.*

D. = 164 mm, é. au fond = 4, 5.

Pâte de type néolithique, grossière à grains de quartz très nombreux. Couleur pain bien doré; cette surface qui a tout à fait l'aspect d'une croûte de pain un peu craquelée nous rappelle celle de certains vases néolithiques de France.

Cette pièce a été faite à la main.

Figure 7. — Plaque dermique de tortue (*Trionyx*) utilisée et brisée.

L. = 42 mm 2 ; l. = 53 ; é. = 9,6.

Le biseau porte des traces de taille perpendiculaires au tranchant ; la face cachée est la surface naturelle avec ses groupements vermiculaires de cupules ; elle a été un peu usée au tranchant où existent des stries fines.

Figure 8. — Poterie au *panier.*

L. = 47 mm 6 ; é. = 5, 1.

Pâte brune à petits grains de quartz, brune du côté interne et du côté externe.

Cette poterie a été faite avec un panier à brins assez fins et en montre bien le tressage.

Figure 9. — Pendeloque, *trouvée en surface.*

L. = 36 mm 6 ; l. = 19,9 ; é. = 8 (é. au trou = 2,4).

Schiste gris très clair.

Le trou a été obtenu par la rencontre de deux perforations coniques irrégulières.

Figure 10. — Fragment de plaque dermique de *Trionyx* utilisée.

L. = 44 mm ; l. = 47 ; é. = 11.

Le tranchant manque. Les bords et le talon sont parfaitement taillés et présentent des stries très nettes provenant de cette préparation.

Figure 11. — Plaque dermique du *Trionyx.*

L. = 66 mm 8 ; l. = 39,3 ; é. = 8.

Des stries fines accusent un grattage de la face cachée ; le bord gauche est taillé en bas ; le reste est abîmé et l'on ne peut voir s'il était aussi préparé.

Figure 12. — Peson de filet (?) *trouvé en surface.*

L. = 65 mm 9 ; l. = 28 ; é. = 25.

Schiste gris très clair comme celui de la pendeloque (fig. 9). 2 rainures font le tour de la pièce ; le sillon longitudinal n'est qu'une cassure accidentelle qui s'est produite après usage.

Figure 13. — Peson de filet (?) *trouvé en surface* sur la butte même du kjökkenmödding.

L. = 56 mm 4 ; é. = 9,8.

Roche ferrugineuse.

La perforation paraît entièrement naturelle. Le coin à gauche et en haut a été brisé.

ÉTIENNE PATTE : Le Kjökkenmödding néolithique du Bau Tro
à Tam Toa près de Dong Hoï (Annam).



Imp. Tortellier et Cie, Arcueil (Seine)



PLANCHE XXIV

PLANCHE XXIV.

Fig. 1. — Hache polie réutilisée, *trouvée en surface.*
Espèce de silex gris.
L. = 62 mm 5 ; l. = 58 ; é. = 14.

La face visible a été polie avant le bris de l'objet et ménagée lors de la réutilisation ; le poli a été complètement enlevé par l'action corrosive du vent. La face cachée est formée par une large surface d'éclatement concave au milieu et convexe au tranchant où elle porte seulement quelques retouches très frustes ; les bords sont abattus normalement. Cette pièce rappelle certains tranchets du néolithique de France ; elle tend à avoir la forme des haches indochinoises à tenon ; elle peut cependant être encore rapprochée d'une hache taillée moderne de la Nouvelle-Zélande [1] que Sir John Lubbock a comparé à des pièces polies de kjökkenmöddinger du Japon et du Danemark dont les bords latéraux sont légèrement convexes.

Figure 2. — Ciseau poli, *trouvé en surface.*
Même roche.
L. = 65 mm ; l. = 23 ; é. = 14.

La surface supérieure (foncée) est rigoureusement plane et formée par la surface naturelle du silex probablement un peu polie.

Cette pièce est à comparer au ciseau (Pl. XIX, 5) qui est plus plat, plus large et moins régulier, ainsi qu'à deux outils de Samrong Sen [2] figurés par M. Mansuy.

Figure 3. — Ciseau taillé, un peu poli, corrodé par le vent, *trouvé en surface.*
Même roche.
L. = 76 mm 5 ; l. = 32 ; é. = 20.

Pièce taillée à grands éclats, à peine polie ; bord latéral à profil sinueux ; tranchant simplement taillé ; talon poli.

Figure 4. — Hache à tenon, polie et retaillée, *trouvée en surface.*
Même roche.
L. = 49 mm ; l. = 44 ; é. = 15.5.

---

[1] Sir John Lubbock, *L'homme préhistorique*. Traduction, 3e édition. Tome I. Paris, 1888, p. 96, fig. 111-113 (et fig. 108-110).

[2] Mansuy, *op. cit.*, Pl. II, fig. 10 et 11.

ÉTIENNE PATTE : Le Kjökkenmödding néolithique du Bau Tro
à Tam Toa près de Dong Hoï (Annam).



Imp. Tortellier et Cie, Arcueil (Seine)

Il ne reste de trace de polissage qu'à la face inférieure sur un côté (bord en haut, à gauche) et un peu à la face supérieure. Les 2 bords concaves ont été retaillés. Le tranchant circulaire taillé assez délicatement rappelle tout à fait celui des grattoirs épais du néolithique français.

Figure 5. — Bol en terre cuite, *trouvé en surface.*
Diamètre maximum = 158 mm.

Figure 6. — Bol en terre cuite, orné, *trouvé en surface.*
Diamètre maximum = 160 mm.
On voit parfaitement que les traits sinueux ont été tracés avec quatre pointes solidaires.

NOTES ET MÉLANGES

SUR LE NOM DE *COCHINCHINE*

Le nom de *Cochinchine*, qui désigne aujourd'hui notre colonie annamite de l'Indochine méridionale, apparaît dans la littérature géographique européenne à une date où les Annamites n'avaient pas dépassé vers le Sud la région de Qui-nhơn et où le delta du Mékhong était encore entièrement cambodgien.

Cartes et textes montrent d'autre part que ce nom a été appliqué suivant les époques à des territoires différents.

Enfin il paraît impossible de retrouver son origine dans la nomenclature géographique chinoise ou indigène de l'Indochine.

Il est donc intéressant d'essayer d'abord de localiser avec précision les régions désignées par ce nom à des dates déterminées ; de rechercher ensuite son étymologie en tenant compte de sa valeur la plus ancienne.

*
* *

Avant d'être employé avec sa valeur présente, le nom de *Cochinchine* était appliqué par les étrangers à la partie centrale et méridionale de l'Annam actuel, où avait été fondé au XVIe siècle par les ancêtres de la dynastie des Nguyễn 阮 et où avait prospéré un royaume longtemps distinct des territoires annamites du nord de la péninsule.

On a cru jusqu'à ce jour que ce nom n'avait pas de plus ancienne acception et qu'ainsi il ne pouvait remonter plus haut qu'au milieu du XVIe siècle (1).

Mais on sait que Nguyễn Hoàng 阮黃, le premier de ces ancêtres des Nguyễn qui partit pour le Thuận-hóa 順化 (régions de Quảng-bình 廣平, Quảng-trị 廣治, Thừa-thiên 承天) ne quitta la cour des Lê à Thăng-long 昇龍 (Hà-nội) qu'entre le 10 novembre et le 10 décembre 1558 (2). Le point de départ du royaume des Nguyễn ne peut donc être antérieur à l'arrivée de Nguyễn Hoàng au Thuận-hóa ; et le nom de *Cochinchine*, s'il n'a tout d'abord servi qu'à désigner ce seul royaume, ne devrait pas apparaître avant 1558. Or ce nom est attesté bien avant cette date, comme le prouvent quelques textes essentiels que de rapides recherches m'ont permis de recueillir et que j'indique ci-dessous pour jalonner le terrain de ma démonstration.

---

(1) Cf. *BEFEO*, XXII, 176-177.
(2) Cf. *BEFEO*, XX, IV, 107.

I. La première mention que je connaisse du nom de *Cochinchine* est celle qui apparaît, en 1502 A. D., dans la carte portugaise du Génois Albert Contino et sous la curieuse forme de *Chinacochim*.

Cette carte dont l'original est conservé à la bibliothèque de la ville de Modène est reproduite par le Dr Wilhelm Tomaschek dans un ouvrage publié à l'occasion du quatrième centenaire de la découverte du Cap de Bonne-Espérance par Vasco de Gama (1). Albert Cantino situe *Chinacochim*, à la façon d'un port de mer, à l'embouchure d'un fleuve qui doit être le Fleuve-Rouge ; plus au Sud, à la hauteur du Centre-Annam actuel, Cantino indique un autre port appelé *Champacochim*.

Sous cette forme particulière, *Chinacochim*, qu'il suffit de retourner pour obtenir *Cochimchina*, le nom de *Cochinchine* désigne donc en 1502 un point du delta tonkinois.

A cette date et jusqu'en 1515 les navigateurs portugais (ou étrangers au service du Portugal) n'avaient aucune connaissance directe de la côte indochinoise. Les renseignements qu'ils possédaient provenaient sans doute de relations ou de routiers arabes ; ou bien leur étaient fournis de vive voix par des marins musulmans. C'est de l'une de ces sources que doivent provenir et être maladroitement reproduites les indications de Cantino.

II. Les remarques précédentes peuvent s'appliquer à la forme *Chanacochim*, portée sur une carte de 1503 environ, due à un autre Génois, Nicolo de Canerio et conservée aux Archives hydrographiques du Ministère de la Marine à Paris (2). Canerio semble, du moins sur ce point, avoir copié la carte de son compatriote Cantino.

III. La forme normale du nom apparaît pour la première fois, et à deux reprises, dans une lettre adressée de Malacca, le 8 janvier 1515, par Jorge de Albuquerque au roi Don Manuel de Portugal (3). Au début de la lettre (p. 134,

(1) *Die topographischen Capitel des indischen Seespiegels Mohît*, übersetzt von Dr. Maximilian Bittner, . . . mit einer Einleitung sowie mit 30 Tafeln versehen von Dr. Wilhelm Tomaschek. — Festschrift zur Erinnerung an die Eröffnung des Seeweges nach Ostindien durch Vasco da Gama (1497), herausgegeben von der K.K. Geographischen Gesellschaft in Wien. — Wien, 1897. Verlag der K.K. Geographischen Gesellschaft. (Cf. p. 47 et pl. XXVII)

(2) Cf. Tomaschek, *op. cit.*, p. 35, 47.

(3) 1515. Janeiro 8. — Malaca. Carto do capitão de Malaca, Jorge de Albuquerque, para el-rei D. Manuel, sobre os seus actos no desempenho desse cargo ; p. 133-139 de *Cartas de Affonso de Albuquerque, seguidas de documentos que as elucidam*, publicadas de ordem da classe de sciencias moraes, politicas et bellas-lettras da Academia real das sciencias de Lisboa e sob a direcção de Raymundo Antonio de Bulhão Pato, III, Lisboa, MDCCCCIII (*Collecçao de monumentos ineditos para a historia das conquistas dos Portuguezes em Africa, Asia e America*, Tomo XIII, 1a Serie, *Historia da Asia*).

l. 3-4) il est en effet question : « ... das mercadorias que vem da chyna e *quachymchyna*, syam, llequios,.... » « ... des marchandises venant de Chine, de *Cochinchine*, du Siam, des îles Lieou-k'ieou,.... »

La seconde citation se trouve à la page 137 ; on y parle des « jonques de Chine ou de Cochinchine » : « ... os junquos da chyna e *quamchymchyna* ». Sous les orthographes *Quachymchyna* et *Quamchymchyna* on retrouvera facilement le nom de *Cochinchine*.

Il faut remarquer ici que l'auteur de la lettre, en citant ce nom parmi ceux de pays comme le Pégou, la Chine, le Siam etc., entend certainement désigner un royaume particulier. Il s'agit sans doute du royaume d'Annam, alors placé sous l'autorité de la dynastie des Lê, qui avait sa capitale à Trung đô phủ 中都府 (Hà-nội) et s'étendait en gros de Lạng-sơn 諒山 à Qui-nhơn 歸仁.

IV. En août 1516 Fernão Perez pénètre dans le « golfe de *Concam china* », c'est-à-dire dans le Golfe du Tonkin (¹).

V. Duarte Coelho qui voyagea une première fois sur la côte annamite entre 1516 et 1518 est, dans le courant de l'année 1523, envoyé en Indochine orientale par Jorge de Albuquerque pour obtenir des renseignements détaillés sur le pays appelé *Cochinchine* et sur le golfe du même nom. Une lettre de Jorge d'Albuquerque au Roi de Portugal, datée du 1er janvier 1524, dit en effet: « Mamdey duarte coelho a descobrjr *canchimchyna* » (²). Barros, qui écrit vers 1550, fait le récit suivant de cet évènement: « Vindo este Perduca Raja no fim de Abril de quinhentos e vinte e tres com estas quarenta lancharas, em se recolhendo pera dentro do rio de Muar quasi sobre a noite, houve vista delles Duarte Coelho, o qual hia em hum navio seu descubrir a enseada de *Cochinchina* per mandado d'El Rey D. Manuel, por ter sabido ser aquella enseada cousa de que sahiam mercadorias ricas. A qual terra os Chijs chamam Reyno de Cacho, e os Siames, e Malayos *Cochinchina*, á differença do Cochij do Malabar.... » (³)

Il n'est pas douteux que cette mention, en 1523-1524, du pays et du golfe de *Canchimchyna* (Cochinchine) s'applique, elle aussi, au royaume annamite de l'époque et plus particulièrement au delta du Tonkin.

(¹) Cité par le *Hobson Jobson* (II), p. 226. Cf. Gaspar Correa, *Lendas da India* (scr. 1561), Lisbonne, 1858-1864, II, 474.

(²) 1524, Janeiro 1. Carta de Jorge de Albuquerque,... refere .. que mandou Duarte Coelho à Cochinchinha.... Cf. *Collecção*.... t. XIV, *Cartas de Affonso de Albuquerque*..., IV, p. 35-42.

(³) Cf. Barros, *Da Asia*... (Lisboa, 1777) III, II. p. 290-291. Sur Duarte Coelho, voir encore *Les Voyages advantureux de Fernand Mendez Pinto*.... traduits de Portugais en François par le sieur Bernard Figuier, Paris, 1645, p. 993, où la date de 1518 est associée (en 1555) au souvenir du passage de Duarte Coelho dans le « golfe de Cauchenchine ».

VI. Sur la carte de Diego Ribero, établie en 1529, est porté le nom de *Cauchechi a* pour désigner les régions tonkinoise et annamite de la péninsule et et par conséquent tout le pays d'Annam du début du XVIe siècle (1).

VII. Les nombreuses mentions postérieures, parmi lesquelles je me borne à relever les principales : 1535 (2), 1543 (3), 1549 (4), 1550 (5), 1572 (6), 1588 (7), 1597 (8), 1598 (9), 1599 (10), 1603 (11), 1604 (12), 1606 (13), 1613 (14),

---

(1) Cf. Nordenskiöld, *Periplus*, XLIX.

(2) *Hobson Jobson*..., par Yule et Burnell, 2e éd. (Londres, 1903) s. v. *Cochin-china*, extrait de Ramusio, *Sommario de' Regni*.

(3) Fernand Mendez Pinto (1509-1583 ; voyage de 1537 à 1558), *Les Voyages advantureux*..., p. 140 : « ense de *Cachenchina* » ; p. 145 : « *Cauchenchina* » ; p. 151 : « Roy de *Cauchenchina* » ; p. 485, p. 993 : « anse de *Cauchenchine* », etc. Tout en retenant la nomenclature géographique contenue dans les récits de Pinto, il ne faut pas accepter de confiance les renseignements, assez souvent fantaisistes, qu'il donne sur la situation, l'histoire ou la géographie des pays cités. Il n'est pas rare de pouvoir prendre Pinto en flagrant délit d'erreur ou même de mensonge.

(4) Lettres de Saint François Xavier. Cf. Peri, *BEFEO*, XXIII, 5, note 2 ; *infra*, p. 570, note 2.

(5) *a*) Barros, *Da Asia*... ; cf. *supra*, p. 565, note 3 ; *b*) voir une carte portugaise de 1550 publiée par Tomaschek dans *Die topographischen Capitel des indischen Seespiegels Mohīṭ* (table XXIX : A Costa da China), où l'on voit le Tonkin désigné par le nom de *Cauchimchina*, alors que le Golfe du Tonkin est appelé *enseada de Cauchy ou Qochim*.

(6) La mention de 1572 (cf. *Hobson Jobson*, *loc. cit.*) est celle qu'on trouve dans ces deux vers de Camoens (*Les Lusiades*, X, 129) :

Ves, Cauchichina esta de oscura fama
E de Ainão vê a incognita enseada.
« Voyez la Cochinchine encore d'obscure renommée
Et ce golfe inconnu de Hai-nan. »

(7) Carta de Fray Franco. Manrique dando cuenta de su viage a la China y dice que pase por los reinos de *Cochinchina*, Siam, Camboja, Champa, que son faciles de conquistar. — Macao, 1 marzo 1588. [*Archivo de Indias*. — 68-1-37]. — Cf. A. Cabaton, *Quelques documents espagnols et portugais sur l'Indochine aux XVIe et XVIIe siècles*, Journal asiatique, sept.-oct. 1908, p. 285.

(8) *Relaciones importantes de los reynos de Camboja Sian Champa y Cochinchina*. — Manila, 1597 [*Archivo de Indias* — 67-6-18]. — Cf. *Ibid*. . . , p. 288.

(9) Linschoten, chap. 22 ; cf. *Hobson Jobson*, p. 226.

(10) Carte de Linschoten de 1599, (reproduite dans le *Periplus* de Nordenskiöld). Le royaume annamite y est désigné sous le nom de *Cauchinchina*, la capitale (Hà-nội) sous celui de *Cochinchina* et le Golfe du Tonkin y est appelé « enseada de *Canchinchina*. Voir, déjà en 1595, la carte des Van Langren (Fournereau, *Le Siam ancien*, I, pl. vi).

(11) Carta de D. Luis Pérez Dasmariñas acompañando unos apuntamientos con noticias muy detalladas de China, Camboja, *Cochinchina*, Maluco, etc., (S. l.) 15 y 30 junio de 1603 [*Archivo de Indias*, documento núm. 62 del indice 7° — 67-6-19]. Cf. A. Cabaton, *loc. cit.*, p. 290.

(12) «... de la parte que mira a China y Iapon, que estan al Oriente, esta el Reyno de Ior, y los Reynos de Pan, Pathania, Camboxa, Champa, *Sinoa*, *Cachan y Tunquin*, y estos tres ultimos, Generica, y comunmente se llaman *Cochinchina*... ». Cf. G. Qui-

attestent toutes que le mot *Cochinchine* — sous différentes orthographes : *Cochinchina, Cauchenchina, Cauchijchina, Cauchj china, Cachenchina, Cauchimchina, Cauchichina, Coccincina* etc., — désigne dans tous les cas l'ensemble du royaume d'Annam.

VIII. Il faut arriver à l'année 1618 pour trouver le nom de *Cochinchine* avec sa deuxième valeur, c'est-à-dire s'appliquant d'une manière absolument nette à la principauté particulière des Nguyễn. Le mot apparaît pour la première fois avec ce sens dans la *Relatione della nuova missione delli P.P. della Compagnia di Giesu al regno della Cocincina*, du Jésuite milanais Christophore Borri [1]. On relève en effet, dans cette relation, le passage que je reproduis ci-dessous en le faisant suivre de sa traduction :

« La Cocincina così detta da Portoghesi ; da proprij Paesan, si chiama *Anam*, voce, che significa parte occidentale, essendo veramente questo Regno occidentale rispetto alla Cina, per la medesima ragione fù da Giapponesi in lingua propria detta Coci, che significa l'istesso che Anam in lingua Cocincina ; ma li Portoghesi essendosi introdotti per mezzo di Giapponesi à contrattare in Anam : del medesimo vocabolo de Giapponesi, Coci ; et di quest'altra voce, Cina, ne formarono questo terzo nome Cocincina, appropriandolo à questo Regno, quasi dicessero Cocin della Cina, per maggiormente distinguerlo da Cocin città dell'India, habitata da medesimi Portoghesi ; et il trouarsi nelli Mappamōdi descritta la Cocincina, ordinariamēte sotto nome di Caucincina, ò Cauchina, ò altro simile, ciò non è proceduto da altro, che ò da corrottione del proprio nome ; ò perche hanno voluto gli Autori di dette Mappe dar'ad intendere esser questo Regno principio della Cina.

« Confina questo Regno dalla parte di mezzo dì col Regno di Chiampà in eleuatione di gradi undici del Polo Artico da Tramontana, piegando alquanto al Grecale, con il Tunchim ; dall' Oriente, ha il mare Cinico ; dall' Occidente, verso Maestrale, il Regno delli Lai.

ROGA DE SAN ANTONIO, *Breve y verdadera relacion de los successos del regno de Camboxa*, Valladolid, 1604 ; édition Cabaton (Paris, 1914), p. 4-5 et 93. *Cochinchine* désigne ici le Tonkin, plus le Thuận-hóa et le Quang-nam de l'époque, c'est-à-dire nettement l'ensemble du royaume des Lê au début du XVII[e] siècle. Notons-le en passant, Quiroga de San-Antonio paraît être le premier auteur européen qui ait enregistré le nom de *Tonkin*

(13) « Nel regno di *Coccincina*, che... è alle volte chiamato dal nome di *Anan*, vi sono quattor dici Provincie piccole... ». Cf. *Viaggi di Carletti*, II. 138, apud *Hobson Jobson, loc. cit.*

(14) Cf. GODINHO DE EREDIA, *Declaraçam de Malaca e India meridional com o Cathay* (édition Janssen, Bruxelles, 1882) p. 66, B : « Coc sim ou Cochim China ». *BEFEO*, XXIII, 6, note. — Cf. aussi carte de Mercator (*in* Fournereau, *Le Siam ancien*, I, pl. VIII).

(1) Cf. édition de Rome, 1631, p 5-8. — Ed. française ; traduction du P. ANTOINE DE LA CROIX, *Relation de la Cochinchine*, Lille, 1631, p. 1-4. Voir aussi *Revue indochinoise*, 1909, p. 349-350.

« Quanto alla grandezza sua, parlerò io qui solo della Cocincina, che è una parte del gran Regno del Tunchim...

« Si diuide la Cocincina in cinque Prouincie ; la prima cõfinante con il Tunchim, nella quale risiede questo Rè, si chiama Sinuà ; la seconda Cacciam, et in questa risiede, e gouerna il Prencipe figlio del Rè ; la terza si chiama Quamguya. La quarta Quignin, che da Portoghesi vien detta Pullucambi ; la quinta, che confina con Chiampà si chiama Renran. »

« La *Cochinchine* ainsi nommée des Portugais s'appelle dans la langue des indigènes *Anam*, mot qui signifie partie occidentale, ce royaume se trouvant en réalité à l'Occident par rapport à la Chine ; c'est pour la même raison que les Japonais dans leur langue lui donnent le nom de *Coci*, qui a le même sens qu'*Anam* en langue cochinchinoise.

« Mais les Portugais s'étant introduits par l'entremise des Japonais en *Anam* pour y faire du commerce, de ce même mot des Japonais, *Coci* et de cet autre mot, *Cina*, ont formé un troisième nom, *Cocincina*, l'attribuant à ce royaume, comme s'ils avaient dit *Cocin de la Chine*, pour le mieux distinguer de *Cocin*, cité de l'Inde, fréquentée par les mêmes Portugais.

« Et si la Cochinchine se trouve, dans les mappemondes, ordinairement indiquée sous le nom de *Caucincina*, ou de *Cauchina*, ou d'un autre semblable, cela ne provient d'autre chose que soit de la corruption du nom propre, soit du fait que les auteurs des dites cartes ont voulu donner à entendre que ce royaume était à l'entrée de la Chine.

« Au Sud, ce royaume confine à celui de *Chiampa* (Čampa), en élévation de onze degrés du pôle arctique ; au Nord, mais un peu à l'Est, au *Tunchim* (Tonkin) ; à l'Est il a la mer de Chine (*il mare cinico*) ; à l'Ouest, vers le Nord-Ouest, le royaume des *Lai* (Laos).

« Quant à son étendue, je parle ici de la seule Cochinchine, qui est une partie du grand royaume du Tonkin....

« La Cochinchine se divise en cinq provinces ; la première, limitrophe du Tonkin et dans laquelle réside le Roi, s'appelle *Sinuuà* (1) : la seconde, *Cacciam* (2), où réside en qualité de Gouverneur, le Prince fils du Roi ; la troisième s'appelle *Quamguya* (3) ; la quatrième *Quignin* (4), que les Portugais nomment *Pullucambi* (5) ; la cinquième, qui touche au Čampa, s'appele *Renran* (6) ».

---

(1) *Sinuuà* = Thuận-hoá 順化, région qui comprenait les provinces actuelles de Quảng-bình, Quảng-trị et Thừa-thiên.

(2) *Cacciam* = Kẻ-chàm, territoire correspondant à peu près à l'actuelle province de Quảng-nam.

(3) *Quamguya* = Quảng-ngãi 廣義, circonscription créée en 1602.

(4) *Quignin* = Qui-nhơn 歸仁 ; date de création, 1602.

(5) *Pullucambi*, du nom de l'île de Poulo Gambir, à mi-hauteur entre Qui-nhơn et Sông-cầu.

(6) *Renran* désignait le *phủ* de Phú-yên, créé en 1611 et borné au Sud par le cap Varella. (Cf. encore en 1650, la carte du P. de Rhodes, dans *Histoire du royaume de Tunquin*, Lyon, 1651, en face de la page 1.)

Malgré les erreurs qu'il contient, ce passage de la relation de Borri est intéressant et montre avec précision que, pour l'auteur et ses contemporains, le royaume annamite des Lê était, vers le milieu du premier quart du XVII[e] siècle, divisé en deux parties : *a)* le Tonkin (*Tunchim*), alors compris entre la frontière de Chine au Nord et le fleuve Linh-giang 靈江 au Sud [1] ; *b)* la Cochinchine (*Cocincina, Caucincina, Cauchina*), c'est-à-dire la principauté Nguyễn qui s'étendait du fleuve Linh-giang au Nord, jusqu'au Cap Varella au Sud.

Ainsi est attesté dans la relation du Jésuite milanais, écrite entre 1618 et 1630 et publiée dès 1631, le premier emploi du nom de *Cochinchine* limité à une seule partie du royaume annamite, en l'espèce celle qui va de Đồng-hới au Cap Varella. Le P. Borri ne paraît pas avoir su que ce nom avait jusque là servi à désigner l'ensemble du pays annamite ; en effet, il n'en dit rien et semble croire au contraire que le nom général appliqué par les étrangers au royaume des Lê, avant l'indépendance des Nguyễn, était celui de *Tonkin*.

Mais quel est le point de départ de cet emploi du nom déjà ancien de *Cochinchine* avec cette valeur nouvelle ?

Au dire du P. de Rhodes [2], qui lui-même arriva en Cochinchine en décembre 1624, le premier missionnaire jésuite entré dans le pays fut le Napolitain Busomi qui débarqua à Tourane le 18 janvier 1615. Trois ans après Busomi, arriva le P. Borri. D'autre part, il n'y avait pas encore de Jésuites au Tonkin, où la mission ne fut ouverte qu'en 1626. Les missionnaires de la région du Centre-Annam éprouvèrent donc les premiers le besoin de désigner par un nom particulier le pays qu'ils se proposaient d'évangéliser et qui vivait d'une existence politique propre sous la puissance des seigneurs Nguyễn. Ils connaissaient par les relations précédentes les noms de *Tonkin* et de *Cochinchine*. Le premier désignait nettement la partie septentrionale du royaume des Lê ; le second avait un sens plus général. Les missionnaires firent-ils, comme je le crois, erreur sur ce sens ou décidèrent-ils d'appliquer exclusivement le nom de *Cochinchine* à la partie méridionale du royaume annamite ? Il est difficile de choisir entre ces deux solutions. Quoi qu'il en soit, il est certain que ce sont les fondateurs des premières missions chrétiennes en pays annamite qui, en arrivant en 1615 dans la principauté des Nguyễn, employèrent pour la première fois le nom de *Cochinchine* pour désigner cette seule principauté. En conséquence l'on peut dire que dans cette acception spéciale ce nom n'est pas antérieur au 18 janvier 1615.

IX. Cette valeur nouvelle du nom de *Cochinchine* emprunta aux rapports des missionnaires une autorité d'autant plus grande qu'aucune nécessité ne se

---

(1) Cf. *BEFEO*, XX, IV, 111.

(2) *Divers voiages du P. Alexandre de Rhodez en la Chine et autres roiaumes de l'Orient*..., 2[e] éd., Paris, 1666, p. 65-68.

fit sentir de maintenir le nom dans sa plus ancienne acception : les missionnaires, nous l'avons vu, ne s'installèrent que dix ans plus tard dans la partie septentrionale du royaume annamite, région qu'ils continuèrent à désigner sous le nom de *Tonkin*.

En effet, les mentions du nom de *Cochinchine* qu'on peut relever après 1618 montrent d'une manière tout à fait nette que le nom garde sa seconde valeur (il désigne alors toute la partie méridionale du royaume d'Annam à partir de la région de Đồng-hới) pendant les XVIIe-XVIIIe siècles et une partie du XIXe. Les plus importantes de ces mentions : celles dues au P. de Rhodes en 1624 (1) et 1627 (2) ; au P. Baldinotti en 1626 (3) ; celles que l'on trouve sur les cartes de

(1) « Il n'y a pas encore cinquante ans que la *Cochinchine* est un royaume séparé du Tunquin, duquel pendant sept cens ans, il auoit été une province. » *Divers voiages*. . . ed. cit., p. 60. — « Je ne sçay comment ce beau royaume [de Tunquin] a esté si fort inconnu, que nos géographes d'Europe n'en ons pas mesme sceu le nom, et n'en disent quasi rien dans toutes leurs cartes, où ils mettent tous les païs du monde : ils le confondent avec la *Cochinchine*...., ». *Ibid*, p. 79.

(2) « *Annan* . . . est un nom aujourd'huy commun aux royaumes de *Tunquin*, et de la *Cocinchine*, qui ne font qu'une nation. . . et qui n'ont fait autrefois qu'un royaume, quoy qu'ils ayent esté depuis divisez en deux, à l'occasion que je deduiray cy apres. Et pour adjoûter icy quelque chose du nom qui a esté donné au Royaume de la Cocinchine, séparé aujourd'huy de celuy de Tunquin : il faut sçavoir que le nom de la Ville capitale de tout le Royaume d'Annan, estant *Cho ce* ; et les Marchands Iaponois qui avoient commerce dans cette Ville, en corrompant son nom, l'ayant appellée *Coci* ; il arriva que les Portugais qui traittoient avec eux, pour distinguer ce *Coci*, du Cocin qui est en l'Inde Orientale, non loin de Goa, composerent le nom de Cocinchine, comme s'ils eussent voulu dire, Cocin près de la Chine. Et ce nom n'est pas si nouveau, que le Pais n'en ayt esté appellé déja depuis un Siécle passé : Comme nous l'apprenons des epistres de S. François Xavier, où il décrit une furieuse tempeste qu'il souffrit vers la plage de ce Païs, en son voyage du Iapon. Mesme que le Royaume que nous appellons aujourd'huy de Tunquin estoit en ce temps-là compris sans distinction sous ce nom. Dont il ne faut pas s'estonner si dans plusieurs cartes géographiques, voire les plus recentes, le Royaume de Tunquin se trouve enfermé sous le nom, et dans l'enclos du Royaume de la Cocinchine, ou (comme ils dérivent) de la Dauchinchine. Toutefois parce que déja depuis quelque nombre d'années ces deux Estats sont divisez, nous ne parlerons icy que du Royaume de Tunquin, comme separé de celuy de la Cocinchine : Encore que où le discours nous portera à dire quelque chose de commun à l'un et à l'autre, cela se fera sous le nom du Royaume d'Annan, qui leur est encore commun. Et voilà quant au nom. » *Histoire du royaume de Tunquin*...., éd. française du P. Albi, Lyon, 1651, p. 2-3 — Cette citation est à comparer en partie à celle de Borri (*supra*, p. 567-569).

(3) « E dunque il Regno di Tunquim, cosi detto da vna Città del medesimo nome, che è questa doue risiede il Rè. E posto a Tramontana, dalla cui parte confina colla Cina ; da Mezzogiorno con la *Cocinci a*, da Ponente con gli Lai, e dal Leuante col Mare Cinese. » « Donc le royaume de Tunquim est ainsi nommé d'une ville du même nom, qui est celle où réside le roi. Au Nord il touche à la Chine, au Midi à la *Cochinchine*, au Ponant aux Lai et au Levant à la Mer de Chine. » BALDINOTTI, *Relatione del viaggio di Tunquim*. . . . (1626), in *BEFEO*, III, 73, 77.

1640 (1), de 1650 (2), de 1666 (3) ; celles enfin de 1666 (4), 1705 (5), 1721 (6), 1749 (7), 1751 (8), 1782-87 (9), 1785 (10), 1792-1806 (11), 1807 (12), 1817-1818 (13),

---

(1) Cf. Carte hollandaise (de *circa* 1640) conservée aux Archives de La Haye et mentionnant du Nord au Sud : « Enceada de *Couchinchina* » [vestige de la première valeur du nom de Cochinchine] ; puis « *Toncquin* », « *Qui nam* » [en face de Tourane et comme nom de pays ; sur ce nom, cf. *BEFEO*, XXIII, 61 et n. 2] ; « *Couchinchina* » [au Sud du Quinam et jusqu'au Cap Varella] ; enfin « *Tsiompa* » [au Sud du Varella].

(2) Carte du P. de Rhodes, dans *Histoire du royaume de Tunquin* (en face de la p. 1), dans laquelle le Tonkin va de la frontière de Chine au *Bô-chính* et la *Cocincina*, du Bô-chính au Cap Varella. Sur le Bô-chính, cf. *BEFEO*, XX, IV, 111.

(3) Carte de P. Goos (*in* Fournereau, *Le Siam ancien*, I, pl. x) où le pays annamite appelé *Gan-nan* (Annam) comprend le *Tungking* au Nord et la *Couchinchina* au Sud jusqu'à la frontière du Cambodge (*Cambodia*) de l'époque.

(4) Cf. *Relation nouvelle et curieuse des royaumes de Tunquin et de Lao*. . . traduite de l'italien du P. Mariny, par L. P. L. C. C. [Le Comte], Paris, 1666, p. 2 : « Le royaume de Tunquin, dont il est question, a receu autant de noms differents qu'il a esté connu de differentes Nations : Les plus communs et ordinaires sont, *An nam*, c'est à dire, repos Austral ; *Tum Kinh*, Cour Orientale ; *Cao Ci*, peuple aux doigts tortus ; surnoms que leur donnerent les Chinois quand ils les menerent prisonniers dans la Chine, apres avoir remarqué ce defaut en la pluspart de ceux de ce païs, et qui s'y est conservé jusqu'à présent en quelques familles. Ce nom s'est aussi conservé depuis pour marquer une partie de cette mesme Monarchie de la Chine, que nous appellons *Cochinchine*, et qui passe à présent pour un Royaume separé : et mesme les plus anciens Cosmographes, par un défaut de connoissance du païs, nous representent indifferemment dans leurs Cartes marines ce grand espace de terre qui s'étend entre la *Chine* et *Ciampà*, sous le seul nom de *Cao Ci*. »

(5) *Carte des Indes et de la Chine*. . . par Guillaume de L'Isle, de l'Académie royale des sciences, à Paris, chez l'auteur sur le quai de l'Horloge, 1705. (Bibliothèque de l'EFEO, B, O, 2). De même que dans la carte hollandaise de 1640 (voir *supra*, note 1), le golfe du Tonkin y est encore appelé « golfe de Cochinchine ».

(6) *Les Indes Orientales*, carte de N. de Fer, Paris, 1721 (Bibl. EFEO, B, O, 3), dans laquelle sont indiquées les mêmes divisions que dans la carte de Guillaume de l'Isle, mais où le golfe du Tonkin est appelé « Golfe de Tunquin et de Cochinchine ».

(7) Cf. *Voyage de Pierre Poivre en Cochinchine* (*in* Revue de l'Extrême-Orient, III, 1887, p. 81-121 ; 364-510).

(8) Carte de Robert de Vaugondy (*in* Fournereau, *Le Siam ancien*, I, pl. xiv).

(9) Cf. *Revue indochinoise*, juin 1910, p. 503-539 ; juillet 1910, p. 43-54. Cf. le traité du 28 novembre 1787.

(10) *Regni d'Aracan del Pegu di Siam di Camboge e di Laos*, Venezia, 1785, presso Antonio Zatta e figli.

(11) Cf. John Barrow, *A voyage to Cochinchina in the years 1792 and 1793*, London, 1806, p. 244, 245 et *passim*.

(12) Cf. La Bissachère, *Relation sur le Tonkin et la Cochinchine* (1807), publiée par Ch. B. Maybon, Paris, 1920, *passim*.

(13) Cf. *La Mission de la Cybèle en Extrême-Orient* (1817-1818). Journal de voyage du capitaine A. de Kergariou, publié et annoté par Pierre de Joinville, Paris, 1914, *passim*.

1838 (1), 1842 (2), 1858-1859 (3), 1862 (4), 1863 (5), 1866-68 (6), 1874-1879 (7), avril 1882 (8) suffisent à l'établir.

On voit que le nom de *Cochinchine* conserve sa deuxième valeur pendant toute la période qui va de 1615 à l'année 1882 avec cette nuance constamment changeante que le pays ainsi désigné s'étend de plus en plus vers le Sud au fur et à mesure de la descente des Annamites.

Pendant ce temps le pays s'est unifié. Les Nguyễn vainqueurs ont rassemblé les terres annamites à l'aurore du XIXe siècle. Le nom d'*Annam* qui, d'autre part, était employé par les Européens depuis le XVIIe siècle pour désigner l'ensemble du royaume (comprenant au Nord le Tonkin, au Sud, la Cochinchine), se maintient dans ce sens jusqu'en 1882.

Il faut ajouter qu'un facteur nouveau, l'occupation française, vient en 1861 apporter quelque trouble dans la nomenclature géographique du pays. A

---

(1) Cf. Carte de Taberd : 安南大國畫圖 *An nam Đại quốc họa đồ* seu *Tabula geographica imperii anamitici*, ab auctore dictionarii latino-anamitici disposito (1838).

(2) Cf. *La capitale de la Cochinchine et ses prisons* (Lettre de Mgr Miche, *in* Revue de l'Orient, 1842, p. 293-308) où le nom de *Cochinchine* (voir p. 296, 298, 305 et la confusion avec le Tong-king) semble désigner tout le pays annamite, ce qui, exceptionnel pour l'époque, est toutefois possible, puisque le pays tout entier avait été unifié par les Nguyễn.

(3) Cf. Manuel de Rivas, *Idea del Imperio de Anam, ó de los reinos unidos de Tunquin y Cochinchina*, Manila, 1858 ; A. Girard, *Etude sur Tourane et la Cochinchine* (et cartes), Paris, 1859. — A ces dates le nom d'*Annam* s'applique encore à l'ensemble du Tonkin et de la Cochinchine.

(4) La conquête française de 1861 eut pour conséquence la création des appellations de *Cochinchine française* et de *Basse Cochinchine* à côté de celle de *Cochinchine*. Cf. *Revue maritime et coloniale*, novembre 1862 ; Pallu, *Expédition de Cochinchine* p. 151 et ss.

(5) Cf. *Notices of Annam or Cochinchina* (*Chinese and japanese repository*, nov. et déc. 1863) by the editor [le Rev. James Summers]. Voir remarque ci-dessus note 2.

(6) Cf. Doudart de Lagrée et Francis Garnier, *Voyage d'exploration en Indochine*, I, p. 20, « Cochinchine française ».

(7) Cf. le traité du 15 mars 1874 *in* Bouinais et Paulus, *l'Indochine française contemporaine*, II, p. 749 et ss. ; Vial, *Les premières années de la Cochinchine*, Paris, 1874, p. 25 et *passim* ; Luro, *Le pays d'Annam*, p. 19, 20, où toutefois Luro fait une distinction qui parait lui être personnelle entre la *Cochinchine* (pays annamite dans son ensemble), la *Cochinchine* proprement dite, au Sud du Tonkin, et la *Basse-Cochinchine* ; Dutreuil de Rhins, *Le royaume d'Annam et les Annamites*, Paris, 1879, p. 2, 3, et p. 300, où l'Indochine annamite est divisée, du Nord au Sud, en régions portant les noms suivants : Tonquin, Haute Cochinchine, Moyenne Cochinchine (ces trois premières régions formant le royaume d'Annam) et enfin la Basse-Cochinchine. — Cf. encore, en 1879, la *Carte des missions de l'Indo-Chine* (Bibl. EFEO, A. 1. 3. 11).

(8) Cf. Castonnet-Desfosses, *Les Relations de la France avec le Tong-kin et la Cochinchine*, Bulletin de la Société académique indochinoise (avril 1882), date à laquelle le nom d'*Annam* désigne encore l'ensemble du Tonkin et de la Cochinchine et n'est pas pris dans l'acception qu'il a de nos jours.

partir de cette date l'obligation de distinguer les territoires occupés de ceux qui ne le sont pas, fait que les premiers sont appelés *Basse Cochinchine* ou *Cochinchine française* et que les autres gardent, suivant leur situation, le nom de *Cochinchine* ou celui de *Tonkin*.

X. Enfin, en 1883 la nomenclature tend à se fixer. En 1887 cette fixation est accomplie [1]. Le Tonkin conserve son nom ; la Cochinchine proprement dite de l'époque perd le sien et reçoit le nom spécial d'*Annam*, qui par contre cesse de désigner d'une manière absolue l'ensemble des pays annamites ; la Basse Cochinchine ou Cochinchine française, enfin, est appelée du nom particulier de *Cochinchine*. Et ainsi nous arrivons à la troisième valeur que ce nom depuis a gardée jusqu'à nos jours.

En résumé, sous des formes phonétiques diverses, le nom de *Cochinchine* a eu, au cours de l'histoire, trois valeurs distinctes dans la littérature géographique européenne :

a) de 1502 à 1615 : *Cochinchine* désigne l'ensemble du royaume annamite, compris entre la frontière de Chine au Nord et la frontière du Campa au Sud.

b) de 1615 à 1882 : *Cochinchine* est le nom de la partie du pays annamite, située au Sud du Tonkin d'alors et comprise entre la région de Đồng-hới au Nord, et la frontière méridionale annamite (cette frontière étant reportée de plus en plus vers le Sud au fur et à mesure de l'avance des Annamites).

c) de 1883-1887 à nos jours : *Cochinchine* désigne notre colonie du Sud de la péninsule (Cochinchine actuelle) ; la partie centrale du pays annamite comprise entre la Cochinchine au Sud et le Tonkin au Nord recevant le nom d'*Annam*.

---

(1) Voir une conférence faite le 14 juin 1883 par Blancsubé (*Bulletin de la Société de Géographie de Lyon*, p. 101-116) dans laquelle l'Indochine annamite est donnée comme étant composée des trois pays : Tonkin, Annam et Cochinchine ; de même, voir R. Postel, *L'Extrême-Orient, Cochinchine, Annam, Tonkin*, Paris, 1883. — Cf. encore le traité du 6 juin 1884, *in* Bouinais et Paulus, *loc. cit.*, p. 772 et ss. — Ce n'est pas à dire que pendant deux ou trois années quelques flottements ne se produisirent pas dans la nomenclature géographique des parties de l'Indochine annamite. Pour Launay, qui écrit en 1883 (*Histoire ancienne et moderne de l'Annam*, ouvrage publié en 1884, p. 3-4 et *passim*), *Annam* désigne le Tonkin, la Cochinchine et la Cochinchine française ; en 1885, le marquis d'Hervey de St Denys (*Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1885, p. 360-367) intitule une de ses contributions : *L'Annam ou Tong-king et la Cochinchine au point de vue historique et philologique* ; enfin M. Henri Cordier, en 1886 encore, donne à la *Grande Encyclopédie* (tome 3, p. 21 et ss.) un article portant le titre : *Annam ou Cochinchine*. Il semble qu'à partir de 1887 la nomenclature soit définitivement fixée telle qu'elle subsiste de nos jours, *mutatis mutandis* en ce qui concerne l'étendue exacte, à diverses époques, du Tonkin, de l'Annam et de la Cochinchine et les provinces affectées ou enlevées à chacun de ces pays.

. . .

Il y a donc lieu, si nous voulons rechercher l'étymologie du nom de *Cochinchine*, de prendre pour point de départ la valeur que ce nom avait dans les toutes premières années du XVI[e] siècle, au moment où il apparaît pour désigner la totalité du royaume annamite. A cette date le pays comprenait le Tonkin et l'Annam actuels jusqu'à la région de Qui-nhơn ; mais il faut remarquer que la souveraineté annamite était encore assez précaire au Sud du Col des Nuages et que le royaume n'était véritablement organisé que dans les douze *trấn* 鎮 du Nord, de Lạng-sơn au Thuận-hóa (1).

Les premières mentions du nom de *Cochinchine* l'associent presque toujours au golfe dit de Cochinchine (golfe du Tonkin actuel, mais assez largement étendu vers le Sud). Les seuls ports annamites accessibles et sûrs du début du XVI[e] siècle étaient en effet ceux du delta tonkinois. Là durent aborder les premiers marins portugais qui « découvrirent la Cochinchine » et, avant eux, les voyageurs étrangers qui venaient trafiquer en pays annamite. On en conclura donc que, tout en désignant dès le début l'ensemble du royaume d'Annam, le nom de *Cochinchine* s'appliquait surtout en 1502-1515 au pays auquel on accède par le golfe du Tonkin.

Lorsque Jorge d'Albuquerque écrit sa lettre, le 8 janvier 1515, aucun Portugais, aucun Européen, ne connaît encore en réalité le pays annamite ; *a fortiori*, treize années auparavant, au moment où Cantino dresse sa carte d'Extrême-Orient.

Le nom de ce pays a donc nécessairement été transmis aux Portugais par des voyageurs d'Extrême-Orient avant la fin du XV[e] siècle. Ces voyageurs ne pouvaient être que chinois, annamites, čams, malais, javanais, persans, arabes ou turks. La nomenclature géographique chinoise, annamite, čame et javanaise ne fournit à ma connaissance aucun terme qui puisse avoir donné naissance au nom complet de *Cochinchine*. Les Malais disaient soit *Kuchi*, soit *Kuchi-china*, deux noms également inexplicables dans cette langue, ce qui laisse le problème entier.

Il reste à chercher du côté des Persans, des Arabes et des Turks.

. . .

Avant la découverte du Cap de Bonne-Espérance (22 novembre 1497), l'existence du royaume annamite avait déjà été signalée à l'Europe par Marco Polo au XIII[e] siècle. Le Vénitien avait donné à ce royaume le nom de *Caugigu*, dans lequel il faut reconnaître les mots *Kiao-tche kouo* 交趾國 « le pays des

---

(1) Cf. *BEFEO*, XX, IV, 86, tableau hors-texte I, 1509-1516.

Kiao-tche (Giao-chi) » qui servaient aux Chinois pour désigner les régions tonkinoises depuis quinze cents ans avant Marco Polo (1).

Le même nom se retrouve sous une forme un peu différente, au début du XIVe siècle, dans *l'Histoire des Mongols* du persan Raṣīd-ad-dīn (2), où il est question du pays de *Kafchekuo* (= Kiao-tche kouo).

Le nom de *Kiao-tche* était donc déjà répandu au XIVe siècle dans le monde non chinois, européen et musulman, pour désigner le Tonkin, partie la plus importante du pays annamite, et pour désigner aussi — par une extension toute naturelle — le royaume annamite considéré dans son ensemble.

Pendant longtemps, en effet, les grands navigateurs musulmans (persans jusqu'au IXe, puis arabes jusqu'au début du XVIe siècle) parcoururent l'Océan Indien et les mers de Chine (3); ils furent en relations avec les ports des côtes orientales de l'Indochine et apprirent à connaître le pays de *Kiao-tche* (royaume annamite).

Cependant ces voyageurs avaient une conception géographique spéciale de ces côtes et des pays du Sud de l'Asie Orientale. L'examen des relations de voyages maritimes, des routiers et des instructions nautiques montre en effet que les marins musulmans donnaient au nom de *Chine* un sens largement étendu.

C'est ainsi qu'en 1224 le voyageur géographe Yākūt (1179-1229), dans son *Mu' djam al-Buldān* dit: « . . . le Ma'bar (Coromandel) est le dernier des pays de l'Inde. Vient ensuite la *Chine* dont la première [région] est Djāwa (Java ou Sumatra), d'où l'on entre dans une mer d'accès difficile et fertile en désastres. On arrive ensuite à la Chine propre » (4).

---

(1) Cf. *BEFEO*, XXII, 177 et déjà en 1903, P. Pelliot, *in BEFEO*, III, 299, n. 1.

(2) Faute d'une autre lettre je transcris par ṣ la sifflante palatale orientale.

(3) Sur cette question de la navigation et de l'histoire maritime dans l'Océan Indien et les mers de Chine, voir les intéressants travaux de M. G. Ferrand : *a) Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks relatifs à l'Extrême-Orient du VIIIe au XVIIIe siècles*, Paris, Leroux, 2 vol. 1913-1914; *b) Le K'ouen-louen et les anciennes navigations interocéaniques dans les mers du sud*, dans *Journal Asiatique*, 1919; *c) Le pilote des mers de l'Inde, de la Chine et de l'Indonésie* par Sihāb ad-dīn Aḥmad bin Majid, texte arabe du manuscrit 2292 de la Bibliothèque nationale, Paris, Geuthner, 8 fascicules, 1921-1922; *d) Id.*, par Sulaymān al-Mahrī et Sihāb ad-dīn Aḥmad bin Mājid, texte arabe du manuscrit 2559 de la Bibliothèque nationale, Paris, Geuthner, publication en cours; *e) Voyage du marchand arabe Sulaymān en Inde et en Chine*, rédigé en 851, suivi de remarques par Abū Zayd Ḥasan (vers 916), Paris, Bossard, 1922 ; *f) Le pilote arabe de Vasco de Gama et les instructions nautiques des Arabes au XVe siècle*, dans *Annales de Géographie*, no 172, 15 juillet 1922, p. 289-307 ; *g) Notes de géographie orientale*, dans *Journal Asiatique*, janvier-mars 1923 ; *h) Les instructions nautiques de Sulayman al-Mahri* (XVIe siècle), dans *Annales de Géographie*, no 178, 15 juillet 1923, p. 298-312 : *i) L'élément persan dans les textes nautiques arabes des XVe et XVIe siècles*, dans *Journal Asiatique*, avril-juin 1924, p. 193-257.

(4) Cf. *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks...* par G. Ferrand, tome I, p. 204.

Au XIIIe siècle le botaniste Ibn al-Bayṭār, dans son *Traité des simples* note que les parties septentrionales de la Chine sont appelées en persan « *Čīn Māčīn* (c'est-à-dire Chine de la grande Chine ; cf. le sanskrit *Cīna Mahācīna*), comme qui dirait [en arabe] *Čīn al-Čīn*, la Chine des Chines, car [les Persans] appellent la Chine *Sīn* (*Čīn*) » (1).

Qazwīnī (1203-1283) dans son *Kitāb 'adjāïb al-makhlūqāt wa gharaïb al-mawdjūdāt*, parle des îles de la mer de *Chine* parmi lesquelles il fait figurer Java, Sumatra, Nias, etc. (2) ; le même auteur dans son *Kitāb āthār al-bilād wa akhbār al-'ibād* dit encore que Java et Sumatra sont des régions de la *Chine* (3).

Toujours au XIIIe siècle, Ibn Sa'īd distingue nettement la « Chine » (*Čīn*, c'est-à-dire les pays de la côte orientale de l'Indochine) de la « Chine proprement dite » (*Čīn al-Čīn*), ou régions situées à partir et au Nord du détroit de Hai-nan (4). Il indique la ville de Manzī comme étant la capitale de Čīn al-Čīn, ou de la Chine proprement dite (5). Or on sait que *Manẓī*, du chinois *Man-tseu* 蠻子, est le nom par lequel les Arabes désignaient la Chine méridionale soumise aux Song du Sud (1127-1279). Il en résulte que les régions désignées par Ibn Saïd sous le nom de *Čīn* (Chine) n'avaient rien de commun avec la Chine puisqu'elles étaient situées au Sud de l'empire chinois de l'époque et n'en dépendaient pas en réalité.

Rašīd-ad-dīn lui-même (1310) étend les régions chinoises jusqu'à l'île de Lākawāram (Nicobar) et au continent appelé Čampa (le Čampa du début du XIVe siècle, soit en gros la région de l'Annam située au Sud du Col des Nuages) (6).

Dimašqī, qui écrivait vers 1325, parle aussi du Čampa « situé sur la côte de la Chine » (7). Abūlfidā (1273-1331) dit que « les frontières de la Chine du côté du Sud-Est, touchent à l'équateur, là où il n'existe pas de latitude » (8) ; il rapporte également que l'île de Sribuza (Çrīvijaya = Palembang) est donnée comme une dépendance de la Chine (9).

Je passe plusieurs autres mentions analogues du XIVe et du XVe siècles qui trahissent les mêmes conceptions et qui seraient superflues, pour arriver à celle que l'on peut relever dans le traité intitulé *Muḥīṭ* « l'Océan », de l'amiral turk Sīdī 'Alī Čelebī (1554) :

---

(1) *Ibid.*, p. 269.
(2) *Ibid.*, t. II, p. 297
(3) *Ibid.*, p. 309.
(4) *Ibid.*, p. 350.
(5) Ibid., p. 352 ; cf. *Les voyages en Asie au XIIIe siècle du bienheureux frère Odoric de Pordenone*, éd. Henri Cordier, Paris, 1891, p. 248 et 250.
(6) Cf. *Relations*..., p. 361-362.
(7) *Ib.*, p. 377, 380.
(8) *Ib.*, p. 399
(9) *Ib.*, p. 404.

« Les routes maritimes à la côte de Čīn et Māčīn empruntent l'itinéraire suivant. D'abord de Singāfūr (Singapore)... à Kanbūṣā (Cambodge) ; de Kanbūṣā (Cambodge) à Ṣambā (Čampa)... de Ṣambā (Čampa) au golfe de *Kawčī* (Kiao-tche = golfe du Tonkin), etc.... » [1]

« Le port de *Kawṣī* en *Čīn* (Kiao-tche [= port du Tonkin] en Chine) [2].. ». « Le golfe de *Kawṣī* en *Čīn* (= le golfe du Tonkin en Chine) [3]... ». « *Kawṣī* en *Čīn*... » [4].

« Ṣanbā en Čīn (le Čampa en Chine)... » [5].

« Laghūr en Čīn... ». « Le cap Kanbūṣa (le cap du Cambodge, en Cochinchine actuelle en Čīn (en Chine)... » [6].

« Lung-sakā (Tenasserim) à l'extrémité de la côte de Čīn (Chine)... » [7].

« Kalāndan (Kĕlāntan sur la côte orientale de la péninsule malaise) sur la côte de Čīn (Chine)... » [8], etc.

Ces exemples suffisent pour montrer que du XIIIe au XVIe siècle les géographes musulmans divisaient les côtes de l'Asie Orientale en deux grandes régions qu'ils désignaient sous les noms suivants :

a) *Čīn* (Chine) qui comprenait l'Indochine, de la presqu'île malaise au détroit de Hai-nan, et l'Insulinde, au moins en partie.

b) *Māčīn* (Grande Chine ou Chine propre) qui s'étendait au Nord des « Portes de la Chine », c'est-à-dire au Nord du détroit de Hai-nan.

Dès lors tous les pays de la côte indochinoise compris entre le détroit de Malacca et celui de Hai-nan étaient, pour les marins arabes, situés en *Čīn* (Chine). Ces marins, comme les exemples reproduits ci-dessus le prouvent, devaient en conséquence faire suivre normalement le nom de chacun de ces pays du mot *Čīn* qui indiquait leur situation générale. C'est exactement ce qui s'est produit pour le nom du pays annamite, *Kiao-tche*, puisque le *Muḥīṭ* de Sidi 'Alī Čelebī mentionne à plusieurs reprises le *Kawčī* de *Čīn* (*Kiao-tche* de Chine). Sidi 'Alī Čelebī écrivait vers 1554 mais on sait [9] qu'il compilait plus qu'il ne composait lui-même et que son *Muḥīṭ* est en grande partie constitué par des textes arabes antérieurs, entre autres par la traduction des *Instructions*

---

(1) *Ib.*, p. 500.
(2) *Ibid*, p. 515.
(3) *Ib.*, p. 517.
(4) *Ib.*, p. 519.
(5) *Ib.*, p. 522.
(6) *Ib.*, p. 524-525.
(7) *Ib.*, p. 530.
(8) *Ib.*, p. 532.
(9) Cf. G. FERRAND, textes cités (*supra*, p. 575, note 2).

nautiques de Sulayman al-Mahrī (début du XVI[e] siècle) et par celle des routiers et traités de navigation d'Ibn Mājid qui fut le pilote arabe de Vasco de Gama dans l'Océan Indien et qui composa ses traités entre 1462 et 1490.

Le delta tonkinois, on peut même dire le royaume annamite tout entier, était donc certainement désigné par les Arabes sous l'appellation de « pays de *Kawčī* de *Čīn* » à la fin du XV[e] et au début du XVI[e] siècles, c'est-à-dire au moment même où les Musulmans entrèrent en relations avec les navigateurs portugais et leur enseignèrent, avec les itinéraires maritimes, les noms des principaux pays baignés par l'Océan Indien et les mers de Chine. Les Portugais, « dont les premiers routiers ont à la base des *Instructions nautiques* arabes » (1), ne firent qu'enregistrer purement et simplement (et avant même d'avoir découvert à leur tour le golfe du Tonkin) le nom que les Arabes donnaient au pays annamite.

Il convient ici de remarquer que de tous les pays situés sur cette côte dite « de Čīn », le *Kawčī* est le seul dont le nom ait continué à être transmis, après les Arabes et les Portugais, avec l'indication des mots « de Čīn ». Tous les autres, Čampa, Laghur, etc., subsistèrent sans être plus longtemps associés à cette indication, qui disparut sans doute au moment où l'on se rendit compte de l'erreur géographique fondamentale qu'elle perpétuait. Il n'est pas impossible que cette exception en faveur du nom qui nous intéresse soit due au fait qu'il existait dans l'Inde un nom presque identique et très répandu, celui du port de *Kōčī* (Cochim). Il fut sans doute nécessaire de conserver l'indication « de Čīn » pour bien distinguer le *Kawči* de *Čīn* du *Kōčī* de l'Inde (2).

C'est ainsi que dut naître et subsister le nom de *Cochinchine*. L'expression arabe « Kawčī de Čīn » correspond en effet de manière tout à fait satisfaisante aux premières formes portugaises normales du mot *Cochinchine*. Les deux premières leçons, celles du 8 janvier 1515, *Quachymchyna* et *Quamchymchyna*, sont presque identiques, car je vois dans *m* de *Quam* une faute de copie pour *u*, faute qui subsiste encore (*n* pour *u*) dans certaines formes exceptionnelles du début du XVI[e] siècle : *Concamchina* (1516), *Canchimchyna* (1524), pour disparaître complètement à partir de 1529. La plus ancienne forme portugaise régulière du mot est donc soit *Quachymchyna*, soit *Quauchymchyna*, dans quoi la première partie (*Quachy* ou *Quauchy*) transcrit exactement l'arabe *Kawčī* et, à travers l'arabe, le chinois *Kiao-tche* 交趾, cantonais *Kaw-či*.

Comme paraissent l'indiquer les exemples extraits par M. G. Ferrand du manuscrit arabe 2559 de la Bibliothèque Nationale, l'arabe pour traduire l'expression « *Kawčī* en Chine », ou « *Kawči* de Chine », devait dire soit : *Kawčī*

(1) Cf. G. Ferrand, *L'élément persan dans les textes nautiques arabes*, dans *Journal Asiatique*, avril-juin 1924, p. 247.

(2) Ibid., *Relations*..., II, 529, 540. La nécessité de cette distinction est attestée très anciennement. Cf. Barros, *supra*, p. 565 ; Borri, p. 567 et le P. de Rhodes, p. 570. — Cf. aussi la note de M. Paul Pelliot, *BEFEO*, III, 299, n. 1.

min al Čīn, exactement « Kawčī de la Chine », soit, en supprimant l'article superflu : *Kawčī min Čīn*, ou « Kawčī de Chine ». Je m'excuse si je m'aventure ici sur un terrain qui m'est peu familier, mais il me paraît bien que ce soit sous cette dernière forme simplifiée que le nom était couramment prononcé par les Arabes et que les Portugais durent l'entendre. Le groupe arabe *Kawčī min Čīn* (soit en un seul mot *Kawčīm[in]čīn*) est d'autant plus près des premières formes portugaises du nom de Cochinchine que la partie centrale *min*, qui signifie *de* et qui est en somme d'importance secondaire dans le nom, devait être prononcée assez rapidement tout en laissant une trace très nette de nasalisation. Cette forme arabe rend donc parfaitement compte des premières leçons portugaises ; elle explique en outre la nasalisation médiane attestée, dans toutes les langues, par la presque totalité des mentions connues et qui a survécu jusqu'à nos jours dans l'*n* central du mot *Cochinchine*.

∴

De solides raisons historiques, géographiques et linguistiques se groupent donc pour nous permettre de faire remonter le nom de *Cochinchine*, à travers le portugais *Quachymchyna*, jusqu'à l'expression par laquelle les Arabes, à la fin du XVe siècle et au début du XVIe, entendaient désigner le royaume annamite et plus spécialement le Tonkin maritime. Cette expression *Kawčīm[in]čīn* signifiait que ce royaume était celui de *Kawčī* (Kiao-tche), nom chinois traditionnel du Tonkin, connu en Europe depuis Marco Polo ; et qu'il était situé sur la côte orientale de l'Indochine, c'est-à-dire sur la côte de *Čīn* (Chine) selon la nomenclature géographique habituelle aux voyageurs arabes.

Ainsi la fortune et le sens de ce simple nom, *Cochinchine*, aujourd'hui si pénétré de renommée française, s'expliquent-ils dans l'Océan Indien, il y a plus de cinq siècles, par l'éclat de la puissance musulmane et la gloire plus rayonnante encore des navigateurs portugais.

Léonard Aurousseau.

BIBLIOGRAPHIE

Indochine française.

George GROSLIER. — *Angkor (Les villes d'art célèbres).* — Paris, H. Laurens, 1924; petit in-4°, 160 pp., 103 gravures et 5 cartes et plans.

P. JEANNERAT DE BEERSKI. — *Angkor, Ruins in Cambodia.* — Londres, Grant Richards, 1923; in-8°, 304 pp., avec 56 illustrations d'après les dessins de l'auteur et des photographies.

M. G. Groslier a dit lui-même, au début de son livre, dans quelle pensée il avait entrepris d'écrire une monographie sur Aṅkor: « Livrons-nous donc au soin de réunir sommairement les quelques connaissances actuellement acquises sur l'ancienne capitale cambodgienne; d'exposer les hypothèses prudentes que les travaux de dégagement autorisent ou n'ont point encore déjoués. Ainsi nos pèlerinages dans les temples seront moins décevants et le sourire des divinités nous laissera plus calmes. »

Bien que l'auteur ait contribué à l'étude de l'art khmèr par de nombreux travaux, il a tenu à ne pas faire montre, dans le présent ouvrage, d'une érudition par trop spécialisée, et il a écarté de ses descriptions, dans la mesure du possible, tous les éléments susceptibles de soulever des discussions. Son livre se lit facilement. C'est une suite de causeries archéologiques fort instructives qui complètent d'une très heureuse façon les *Guides* de Commaille, de M. Henri Gourdon et de M. Madrolle.

Il est moins aisé d'initier le grand public aux divers aspects de l'art et de l'histoire khmèrs que d'écrire, par exemple, un livre de vulgarisation sur Venise ou Fontainebleau. Ainsi que le remarque M. Groslier, l'étude méthodique des monuments cambodgiens est encore à ses débuts. Il se passera un certain nombre d'années avant que l'on puisse voir clair dans la plupart des problèmes qui se rattachent aux origines d'Aṅkor et à l'évolution de son architecture. Dans ces conditions, il est souvent impossible de fournir à un public composé de touristes et de curieux, des notions générales définitives et d'éviter des lacunes dont un lecteur avisé ne tarde pas à se rendre compte. Ajoutons que jusqu'ici la forêt d'Aṅkor n'a pas livré aux archéologues toutes les ruines envahies par elle et dissimulées derrière des lianes et des buissons épineux, au milieu d'infranchissables fourrés.

Le livre de M. Groslier a paru il y a à peine quelques mois, et déjà, grâce à de récents débroussaillements, nous sommes en possession de nouvelles et importantes données sur l'enceinte et les terrasses du Palais Royal, sur le Phnoṃ Bakhèṅ, sur le Prâḥ Pĭthu et les deux Khlãṅ, — données inédites, dont l'auteur ne pouvait forcément t nir compte au moment où il rédigeait son texte. Parmi les passages qui demandent déjà à être revus et remaniés, on peut signaler également les pages consacrées aux portes d'Aṅkor Thom et au Nãk Pãn.

Faut-il vraiment admettre avec M. Groslier que les faces figurées au-dessus des entrées monumentales de la ville sont les visages « sévères et souriants » de Çiva ? Ne serait-il pas prudent, pour l'instant du moins, de ne pas trop tenir compte d'une identification que les dernières découvertes de MM. Finot et Parmentier ont rendue incertaine ? Par contre, nous appelons l'attention des iconographes sur la présence d'Indra parmi les personnages qui constituent le décor plastique des cinq portes. Ce dieu, reconnaissable à son *vajra*, a été sculpté au-dessus des éléphants de grandeur nature qui montent la garde dans les angles rentrants formés par le porche et le corps principal de l'édifice. Dans la pensée du décorateur-architecte, ces bêtes géantes constituaient donc la fabuleuse monture du dieu des orages. C'est l'application, à grande échelle et en pleine ronde-bosse, d'un motif très commun dans la statuaire khmère, mais réservé d'habitude aux linteaux et aux frontons.

La connaissance du Nāk Pān s'est également enrichie de quelques nouveaux éléments depuis que M. Groslier écrivait son livre [1]. Ainsi, il semble désormais acquis que ce sanctuaire avec ses bassins et ses édicules annexes était consacré à Lokeçvara et qu'aucune de ses parties ne se rapporte au culte de Viṣṇu. Rappelons à ce propos que, par une rare chance, on a pu, au printemps de 1924, reconstituer presque complètement le fameux groupe du cheval légendaire Balāha qui se dressait jadis à l'Est du temple et dont les fragments étaient profondément enfouis sous terre.

Dans un chapitre spécial, intitulé « La vie à Angkor au XIe siècle », M. Groslier a essayé d'évoquer devant les yeux du lecteur une suite de visions historiques. Les tableaux qu'il retrace d'après les « leçons de la pierre et l'argumentation des bas-reliefs » ne manquent ni de coloris ni d'intérêt documentaire, mais ils seraient, sans nul doute, d'une lecture plus attrayante, si la rédaction de certaines pages avait été plus soignée. Nous avons aussi à formuler certaines réserves à l'égard des images qui accompagnent le livre et qui ont été établies, pour la plupart, d'après des clichés appartenant à la Direction des Arts Cambodgiens à Phnom-Penh. Elles ne sont pas toutes bonnes et ne valent pas, dans leur ensemble, les illustrations du *Guide* de Commaille.

Une dernière remarque. A propos de la stèle arabe du Phnoṃ Bakhèṅ, M. Groslier écrit (p. 84) : « Ce document, bien qu'unique, ne doit pas nous surprendre. Dès le IXe siècle, les navigateurs musulmans parcourent les mers du Sud, remontent jusqu'en Chine et citent à tout moment, depuis ce temps jusqu'au XVIe siècle, le Cambodge, ce Komar, pays de l'aloès » [2]. On peut, il nous semble, assigner à ce curieux document épigraphique un cadre chronologique moins vague. Vers le milieu du XVII siècle, le Cambodge était gouverné par un roi musulman, Ibrahim, que le peuple khmèr appelle communément *Prāḥ Rām čōl sàs*, c'est à dire : Rāma l'Apostat [3]. Or, la troisième ligne de l'inscription reproduit un verset du Koran qui se traduit ainsi : « Aide venant d'Allah et victoire prochaine ; et annonce la bonne nouvelle aux

---

(1) Voir L. Finot et V. Goloubew, *Le symbolisme de Nāk Pān*, dans *BEFEO.*, t. XXIII, p. 401.

(2) Voir à propos de ce document, *La stèle arabe du Phnoṃ Bakheṅ* dans *BEFEO.*, t. XXII, p. 160.

(3) Cf. E. Aymonier, *Le Cambodge*, t. III, p. 773.

croyants ». Le caractère fanatique de cette phrase exclut, à notre avis, l'hypothèse que la stèle aurait été érigée par quelque voyageur čam, malais ou arabe, venu à Aṅkor dans le but d'y vendre ou acheter des marchandises. Il nous paraît plus logique de supposer que l'inscription fut burinée sur l'ordre d'un souverain converti à l'islamisme et impatient de répandre sa nouvelle religion parmi les habitants du pays. Aussi n'hésitons-nous pas à attribuer la stèle du Phnoṃ Bakhèṅ à l'unique roi musulman qui soit connu des historiens du Cambodge.

En résumé, le livre de M. Groslier est un excellent exposé des choses que le public doit savoir, dans l'état actuel de nos connaissances, sur Aṅkor et l'ancien empire khmèr. Il est à souhaiter qu'une bonne traduction le rende plus accessible aux touristes anglais et américains dont le nombre s'accroît d'année en année.

Nous ne pouvons malheureusement pas dire beaucoup de bien du livre que M. Jeannerat de Beerski a consacré au même sujet, sous ce titre : *Angkor, Ruins in Cambodia*. Quel que soit le point de vue où l'on se place, il paraît évident que l'auteur a voulu réaliser une tâche qui dépassait ses forces. M. Jeannerat n'est ni un érudit, ni un dessinateur habile, ni un écrivain. Qu'est-il au juste ? Un jeune dilettante, sans doute, qui a étudié les maîtres primitifs dans les galeries de Paris et de Londres et auquel une mission officielle a procuré les moyens de visiter Aṅkor. Est-ce suffisant pour écrire un livre qui nécessite une préparation spéciale et une connaissance intime des monuments ? Il semble que non. Il se peut que M. Jeannerat devienne un jour un bon critique d'art. Certaines de ses pages prouvent qu'il sait voir les choses en artiste et qu'il peut parler avec sincérité de ses impressions. Mais qu'il laisse d'abord mûrir ses idées et son style et qu'il apprenne à se documenter d'une façon méthodique. Il serait bon, également, qu'il s'habituât à nommer, ne fût-ce qu'au bas des pages, les auteurs auxquels il emprunte des données. Ainsi que l'a dit M. Finot dans l'une de ses notices bibliographiques, « il faut se persuader que le soin de citer ses sources n'a jamais disqualifié un ouvrage, au contraire... »

V. Goloubew.

Georges Groslier. *Sur les origines de l'art khmèr*, dans *Mercure de France*, N° 635 (1er décembre 1924), pp. 382-406.

Cet article fait en quelque sorte suite à la monographie sur Aṅkor dont nous venons de parler. Il est écrit dans le même esprit de vulgarisation, dans le même but de résumer et de généraliser des faits encore peu connus du grand public.

Afin de ne pas se perdre en une matière « trop vaste », « parmi trop d'hypothèses », l'auteur a choisi le moment « le plus décisif, le plus obscur et peut-être le plus intéressant de l'art khmèr : sa naissance ». Avant d'aborder le principal sujet de son article, M. Groslier décrit sommairement la terre, les eaux, le climat du Cambodge et fait entrevoir au lecteur dans quelles conditions physiques se sont constitués le Fou-nan et le Tchen-la. Il passe ensuite aux faits historiques, en insistant surtout sur ce que l'on pourrait appeler la double formation du peuple khmèr. Ses idées sont exprimées avec clarté et ne paraissent pas contredire ce que nous savons actuellement sur la question.

et là, des influences locales, la tendance d'adapter les éléments d'un art importé au goût et aux besoins d'une population autochtone ; de même on ne saurait nier, sans tomber dans le parti pris, l'étonnante ingéniosité du ciseau khmèr ; mais, tout compte fait, l'art khmèr, depuis sa naissance et jusqu'à ses manifestations actuelles, n'a jamais cessé d'appartenir à la grande famille des arts hindouisés, et de suivre une évolution dont les lois ont été fixées, pour ainsi dire, par ses origines mêmes.

V. Goloubew.

C. Madrolle. — *Vers Angkor. Saigon-Phnompenh.* — Paris, Hachette. Seconde édition, 1925 ; in-12, 84 pp. avec cartes, plans et gravures.

Le nouveau « Guide Madrolle », revu et augmenté par l'auteur, vient combler une lacune qui se faisait de plus en plus sentir depuis quelques années, la première édition de cet ouvrage, parue en 1913, n'étant plus à jour (1). Aussi tenons-nous à féliciter M. M. du soin avec lequel il a remanié et complété son petit livre, au format si commode et qui contient tant de renseignements utiles, présentés selon les excellentes méthodes des Joanne et des Murray. Etant donné le grand nombre de touristes qui visitent annuellement Aṅkor, il est probable que la publication d'une troisième édition s'imposera d'ici peu de temps. C'est en vue de cette éventualité que nous signalons à l'auteur quelques petites inexactitudes et erreurs de détail.

P. IX, nous lisons : « Les monuments d'Angkor ont été maintes fois signalés par les missionnaires et les négociants européens venus en Indochine depuis le XVIIIe s., mais il faut arriver à la seconde moitié du XIXe s., pour que l'attention des savants se porte sur les inscriptions et les nombreux édifices dressés sur l'ordre des souverains khmèrs. » Ce n'est pas tout à fait exact. La première description d'Aṅkor par un Européen, celle du P. Gabriel Quiroga de San Antonio, date de 1604 (2). Un autre missionnaire du XVIIe siècle, le P. Chevreuil, mentionne également la vieille cité khmère qu'il appelle *Onco*. Quant au XVIIIe siècle, il n'apporte aucune donnée nouvelle sur cette ville et ses temples, et cet état d'éclipse dû, sans doute, à des circonstances d'ordre politique, se prolonge en effet jusque vers 1850. — P. X. Il faut lire *Kauṇḍinya* au lieu de *Kauthilya*. — P. XI : « Vishnu navigue sur l'Océan, reposé en parfaite sérénité sur une feuille de lotus. » Il serait plus correct de dire « étendu sur le serpent Çeṣa ». Les sculptures représentant Viṣṇu couché sur le Nāga polycéphale sont très fréquentes dans l'art khmèr, tandis qu'aucune image du type décrit par M. M. ne nous est connue au Cambodge. — *Ibid.* D'après le *Guide*, le culte brahmanique « aurait été importé des Indes dans l'Empire khmèr au IVe s. avant notre ère, au début de la dynastie hindoue des Maurya, à l'instigation du cé-

(1) Sur la première édition du « Guide Madrolle » voir la notice bibliographique de M. G. Cœdès dans *BEFEO*, XIII, vii, p. 6.

(2) Cf. V. Goloubew, *Introduction à la connaissance d'Angkor*, dans *Bulletin de l'Association française des Amis de l'Orient*, n° 4, Décembre 1922.

lèbre brahmane Kauthilya ». Il n'existe aucun lien historique ou légendaire entre le Cambodge et Kauṭilya, autrement appelé Cāṇakya ou Viṣṇugupta, qui renversa, vers l'an 320 av. J.-C., la dynastie des Nanda et mit sur le trône Candragupta le Maurya. On sait, d'autre part, que nos informations sur la colonisation de l'Indochine par les Hindous ne remontent pas au-delà des deux premiers siècles de notre ère ( ). — P. XV. « Il reste, écrit M. M., peu d'édifices du Mahâ-yâna, mais on trouve plusieurs grandes terrasses bouddhiques. » A notre avis, il y aurait plutôt lieu d'insister sur le grand nombre des sanctuaires mahâyânistes élevés au Cambodge, soit sous le règne de Jayavarman II, soit sous celui de ses proches successeurs. Bantāy Čhmàr, le Tà Prohm, le Nāk Pǎn et Bantāy Kdĕi sont sans nul dou e des fondations affectées aux cultes du Grand Véhicule. — P. XV. Mouhot a visité Aṅkor en janvier-février 1860, et non en 1858. La même erreur se répète p. 43. — P. 29. Il reste à l'heure actuelle trop peu de chose du monument de Phnom Chidos pour qu'il vaille la peine de le signaler au touriste. — P. 45. L'auteur mentionne « deux chapelles ou pavillons de réception » qui se trouvent à Aṅkor Vat, à droite et à gauche de la grande avenue dallée. Le terme « bibliothèque » serait plus conforme à l'usage. — P. 47 (note). D'après M. M., les bouddhistes auraient placé à l'intérieur de la tour centrale d'Aṅkor Vat « une énorme statue du Bouddha assisté de deux disciples qui lui rendent hommage ». On a trouvé en effet, en juin 1908, dans ce sanctuaire les restes d'un grand Buddha de pierre, assis sur le Nâga ; quant aux autres fragments de sculptures, leur identification iconographique ne nous paraît pas possible. Un Buddha avec un groupe d'adorateurs est peint sur la paroi qui a remplacé, à une époque relativement moderne, la porte Ouest de la grande tour. — P. 51. Rati n'est pas la mère, mais l'épouse de Kāma. — P. 54. De récentes découvertes font supposer que les faces géantes sculptées au-dessus des cinq portes d'Aṅkor Thoṃ ne sont pas des représentations de Çiva ([2]). — P. 56. On ne peut rien affirmer quant au nombre des visages qui ornaient autrefois la tour principale du Bayon, mais il y en avait assurément plus de quatre. — P. 57. Nous lisons : « Au N. du Bâyon s'étend le *Veal*, « la Plaine », vaste Place centrale longue de 700 mètres . . . De cette place partent les cinq belles avenues rectilignes aboutissant aux porteries monumentales de l'enceinte. » Il y a là confusion. Les quatre principales avenues d'Aṅkor Thom commencent au Bayon, et seule la cinquième, celle qui conduit à la Porte de la Victoire, prend son départ du *Veal*. — P. 58. Nous n'avons aucune indication quant à l'époque à laquelle des bonzes barbares ont déformé la face Ouest du Baphuon en y composant, avec des blocs de grès, la gigantesque et grossière image d'un Buddha couché. — P. 59. Le Phīmānākās avait pour idole principale non pas un liṅga, mais une statue de Viṣṇu-Kṛṣṇa invoquée sous le vocable de Trailokyanātha ([3]).

Le passage de l'inscription de Lovêk cité par M. M. ne se rapporte pas à ce temple. — P. 60. Il n'est pas du tout sûr que la statue dite « le Roi lépreux » soit un Çiva. Au lieu de *sdac komlên* lire *sdăč kŏmloñ*. Cette erreur a été déjà été signalée par M.

([1]) Cf L. Finot, *Les Origines de la Colonisation indienne en Indochine*. BEFEO. t. XII, viii, p. 1.

([2]) Voir *supra*, p. 582.

([3]) *Inscriptions sanscrites du Campā et du Cambodge*, p. 366.

Cœdès dans le texte de la première édition, p. 49. — P. 61. Les douze tours voisines des Khlãñ ne renferment pas toutes des liṅgas ; quelques unes d'entre elles abritaient autrefois des statues brahmaniques dont on peut encore voir les fragments. — P. 66. Bantãy Kdĕi est un temple mahâyâniste et non un sanctuaire de Çiva. — P. 67. Le *Guide* mentionne « une grande image de Çiva à huit bras » qui serait sculptée sur la face extérieure Ouest du Prâsât Krâvan. S'agirait-il par hasard du Viṣṇu, haut d'environ 2 mètres, qui occupe la paroi intérieure Ouest du temple ? — *Ibid.* L'identification du Prâḥ Khãn d'Aṅkor avec la capitale de Jayavarman II située sur le Mont Māhendra est purement hypothétique, et d'autre part, on peut avec autant de vraisemblance, admettre avec M. Aymonier (1) que ce vaste ensemble de ruines n'est autre chose que l'ancienne cité de Hariharâlaya mentionnée dans les inscriptions. Quant au Māhendraparvata, c'est assurément le Phnom Kulên, qui se trouve à environ vingt-cinq kilomètres au N.-E. d'Aṅkor (2). — P. 69. Des recherches toutes récentes ont établi que le Nâk Pân est un sanctuaire mahâyâniste consacré à Lokeçvara (3).

A part ces quelques rectifications faciles à faire, il y aura lieu d'envisager, lorsqu'il sera question d'une édition nouvelle, un certain nombre d'additions plus ou moins importantes et intéressant de près le tourisme. Ainsi, on a tracé à travers la forêt, en 1924, une route conduisant du Bayon à la porte Ouest d'Aṅkor Thom; une autre route permet maintenant aux touristes d'atteindre en automobile le pied du Mont Kulên, dont les ruines et les sites pittoresques présentent un si grand attrait. Grâce à des chaussées et à des pistes nouvellement pratiquées, on peut également se rendre avec plus de facilité que jadis aux temples de Bantãy Čhmàr, de Saṃbŏr Prei Kŭk et du Prâḥ Khãn dans la résidence de Kŏmpoṅ Thoṃ. Enfin, il conviendra de signaler aux visiteurs d'Aṅkor, dans une troisième édition du *Guide*, l'admirable groupe de Bantãy Srĕi, au Nord-Est d'Aṅkor Thoṃ, dont les monuments ont été dégagés de la brousse en janvier-février 1924.

V. Goloubew.

M. Abadie. — *Les races du Haut Tonkin de Phong-tho à Lang-son*. Préface de M. Paul Pelliot, de l'Institut. — Paris, Société d'éditions géographiques, maritimes et coloniales, 1924, in-4°, VIII-194 p., 1 carte, 44 planches.

L'ouvrage du lieut.-colonel Abadie est fort bien présenté, les photographies sont reproduites d'une façon parfaite, les appréciations de l'auteur sur les différents groupes ethniques qu'il a personnellement étudiés sont très justes et l'ouvrage en son entier pourrait passer pour excellent aux yeux du grand public. Il présente cependant un certain nombre d'inexactitudes assez graves qui ne manqueront pas de

(1) Aymonier, *Cambodge*, III, 469-470. Cœdès, *Les inscriptions de Bàt Čuṃ*, dans *JA*, sept.-oct. 1908, p. 220.

(2) Nous avons récemment publié une étude sur le Phnom Kulên et ses monuments dans les *Cahiers* de la Société de Géographie de Hanoi (1925).

(3) *BEFEO*, XXIII, 401.

frapper, non seulement les spécialistes, mais même les personnes qui, sans être particulièrement versées en ethnographie, ont pu connaître ce pays par un long séjour. Nous relèverons ici les principales.

P. 4. Que la ville de Hanoi se trouvât au bord de la mer au VIe siècle, c'est une assertion absolument contredite par l'histoire et la géographie.

P. 5. La Rivière Noire ne vient pas du Haut Laos, mais du Yunnan.

P. 7. Le Sông Gâm ne vient pas des montagnes à l'Est de Bảo-lạc, mais de Chine.

P. 10. Les tronçons des rivières entre les rapides ne sont pas utilisés seulement par les tribus riveraines. Les jonques que M. A. donne comme appartenant à ces tribus sont des jonques annamites venant du delta ; tout le commerce de Hà-giang se fait par ces jonques, dont l'équipage est entièrement annamite.

P. 16. Il est extraordinaire de voir mentionner le poivre comme produit de la haute région.

P. 18. Il n'est pas moins extraordinaire de voir l'histoire annamite se dérouler dans le bassin du Si-kiang, d'apprendre que le pays de Ba-thục se trouvait à Cao-bằng, et que l'empereur Tsin Che houang ti, jaloux de la prospérité du royaume de Âu-lạc, essaya de l'annexer à la Chine. Il n'est pas utile de relever tout ce que ce précis historique a d'imprécis ; il est cependant difficile de passer sous silence des assertions comme celle-ci : « En 240, l'ancien Nam-việt était scindé en deux provinces... La frontière tonkinoise, telle qu'elle existe encore de nos jours, fut tracée... à l'occasion de cette scission. Cette frontière coupait en deux les tribus montagnardes « Thaï » du bassin du Si-kiang qui allaient recevoir respectivement l'influence chinoise, soit directement, soit par l'intermédiaire des Annamites qui s'érigeaient en royaume indépendant, avec dynastie indigène. »

M. A. a-t-il voulu faire allusion au regroupement des provinces qui eut lieu en 264 sous les Wou et à la suite duquel les commanderies du futur Annam furent réunies sous le nom de Giao-châu ? Les Annamites ne s'érigèrent pas en royaume indépendant à cette époque, mais en 968, avec Đinh-bộ-Lãnh, ou plus exactement en 939, avec Ngô-Quyền.

M. A. nous permettra de dire, malgré l'autorité de E. Reclus, que l'« Annam » n'a jamais possédé le Kouang-si ni le Kouang-tong.

Enfin l'histoire du grand roi Gia-long, envoyant dans les vallées les plus reculées des mandarins choisis, qui avaient ordre de s'établir dans le pays, d'y prendre femme et d'y faire souche, est une légende. Il a toujours été sévèrement défendu aux chefs militaires appelés dans la haute région, de se marier dans le pays, et jusqu'à l'époque de Minh-Mạng qui, après la révolte de Nông-văn-Vân, tri-châu héréditaire de Bảo-lạc, mit fin à leur domination, le pays avait toujours été administré par des chefs héréditaires, phiên-thần, phiên-mục, tri-huyện ou tri-châu.

P. 30-31. M. A. englobe dans les Thai les Thou lao, qui ne sont pas Thai, et classe à part les Thô du bassin du Si-kiang et de la Rivière Claire. Cette distinction en Thô et en Thai, inventée par le colonel Diguet pour les Tãi de Cao-bang, ne se justifie pas. Les Tãi de Cao-bang et ceux de la Rivière Claire s'appellent entre eux Cân Tãi, comme ceux du Fleuve Rouge et de la Rivière Noire ; ils reçoivent des Annamites, de même que ces derniers, le nom de Thổ (T'ou en chinois), et s'attribuent, comme eux, la dénomination de Khão (Blancs) et de Dăm (Noirs).

P. 35. M. A. s'avance un peu en affirmant que les Thô ne fabriquent point eux-mêmes des instruments de musique. Je les ai vus fabriquer des flûtes et des musettes au son fort doux. Du reste, en ce qui concerne ses descriptions de costumes, d'habitations, etc. M. A. a le tort, beaucoup trop commun, de généraliser et d'appliquer à l'ensemble des Thô ou des Man, ce qu'il a observé personnellement à Pa-kha ou à Mường Khương. Je n'ai jamais vu une femme « Thô » dans son pays porter un pantalon. Cette innovation de l'empereur Minh-Mạng n'a pas même été acceptée par les Annamites de la campagne restées fidèles aux formes du costume imposées par les Lê.

P. 43. « Les Thô qui s'adonnent à la pêche n'ont pas d'autre engin que le filet. » Voilà encore une généralisation fausse. Je n'ai vu pratiquer par personne autant que par les Tãi la pêche au stupéfiant et la pêche au harpon. Pour cette dernière, la rivière est barrée et on ne laisse couler l'eau que par un étroit pertuis sur lequel est bâtie une petite estrade ; le pêcheur, accroupi sur l'estrade, harponne au passage les gros poissons. Tous les Tãi que j'ai connus emploient la nasse, et j'en ai vu d'un volume énorme dans le Nam Xao, affluent de la Rivière Claire.

Si M. A. avait été plus familiarisé avec les Tãi, il aurait su qu'ils donnent aux *xã* le nom de *mường*, et que le nom annamite du *xã* a été souvent calqué sur le vieux nom du mường, par exemple Du *Giã*-xã, n'est autre chose que Mường *Cha* (par contre la ville de Cao-bang est Mường Ma, etc.).

M. A. a bien observé la coutume tãi du *qui-ninh*, liberté donnée à la jeune mariée après la cérémonie des noces, mais il ne dit rien de la curieuse fête décrite par moi (fête tãy du hô-bô, *BEFEO*, XV, III, 17-23). Je rends d'ailleurs justice à la consciencieuse étude des Tãi faite par M. A. ; elle a le seul tort de ne pas toujours localiser exactement les observations [1]. Nous pouvons en dire autant des parties consacrées aux Man et aux Méo.

P. 71. M. A. signale une curieuse coutume chez les Tãi de Phong-tho. Un jour de fête du printemps, les jeunes garçons et les jeunes filles se forment en deux camps et l'un des garçons lance une balle dans le camp des jeunes filles ; si l'une de ces dernières ramasse la balle, elle est considérée comme la fiancée du lanceur. Cette coutume est signalée chez les Kiao tche par Ma Touan-lin : « Le 3e jour de la 3e lune, les jeunes garçons et les jeunes filles se réunissent et se rangent en cercle... Ils font une boule de soie de cinq couleurs, que les garçons lancent en l'air. Ce jeu, accompagné de chants, est appelé fei to 飛駞. La jeune fille qui reçoit la boule de soie devient aussitôt la fiancée du prétendant par qui le gage a été lancé. » (*Ethnographie des peuples étrangers à la Chine*, traduction d'Hervey de Saint-Denis, *Méridionaux*, p. 359). Il est facile de constater que les Tãi, comme les Man, ont conservé beaucoup de coutumes signalées chez les ancêtres des Annamites, ce qui, avec l'identité des langues et des traditions, plaide en faveur de leur origine commune, sans parler de la grande ressemblance de leurs caractères somatiques.

P. 75. M. A. dit : « Les Thaï noirs incinèrent leurs morts... A notre connaissance cette dernière coutume ne se retrouve dans aucune autre tribu du Haut Tonkin. »

---

(1) Les expressions de Thô du Si kiang, Thô de la Rivière Claire sont trop générales pour avoir de la valeur ; il y a des différences marquées entre les Tãi de Bao-lac et ceux de Luc-yên châu.

Or, p. 122, il est dit : « Les Man lan ten font souvent incinérer leurs morts » ; p. 132 : « on la retrouve (cette coutume) dans les familles qui se sont fixées au sol, notamment dans la région de Phong-tho » ; p. 141 : « l'incinération totale ou *partielle* (?) est parfois pratiquée », etc... Ces contradictions sont dues au procédé employé par M. A. Il fait siennes les études de ses devanciers sans prendre garde qu'elles contredisent parfois ses propres observations ou qu'elles se contredisent entre elles.

P. 63. M. A. copiant certains de ses devanciers nous parle d'une race *thô ti*. Il ignore que ces mots sont la transcription sino-annamite des caractères *t'ou sseu* 土司, titre donné par les chefs chinois, et à leur exemple par les Annamites, aux chefs *indigènes* soumis. Certains chefs indigènes décorés de ce titre se croient d'origine annamite, et cela peut être vrai pour quelques-uns d'entre eux, mais cela suffit-il pour créer une *race* thô ti ? Le chef indigène dont il est parlé p. 163 est un *thô ti*, si on énonce son titre suivant la prononciation sino-annamite.

P. 77. En note, M. A. nous dit que le mot chinois *nông* signifie « épais, visqueux » ; c'est vrai pour les caractères 穠 et 濃 ; par contre 農 veut dire agriculteur, et c'est un caractère connu de tous ; 儂 veut dire moi, ou nous, et c'est le caractère employé par les Nông eux-mêmes pour se désigner.

P. 88. Les Nhang sont inconnus sur les bords de la Rivière Claire ; ils sont remplacés par les Giây, qui leur ressemblent et sont aussi appelés Pa-yi en Chine. Cependant les Nhang et les Giây que j'ai interrogés disent qu'ils sont distincts les uns des autres et ne doivent pas être confondus.

P. 96. Les T'ou Lao, comme les Kê Lao, ne sont pas des Tăi ; leur dialecte, dont j'ai donné un vocabulaire dans le *BEFEO*, V, 306-323, *Etude sur les langues parlées par les populations de la haute Rivière Claire*, diffère absolument de la langue tăi, bien qu'ayant la même syntaxe.

P. 100. Les Mường ne parlent pas un dialecte tăi. Voir entre autres Chéon, *Notes sur les dialectes Nguồn, Sác* et *Mường* et *Notes sur les Mường de la province de Sơn-tây*, *BEFEO*, VII, 87, et V, 328.

Les Tchong-kia peuvent être rattachés aux Tăi, dont ils parlent un dialecte. Les Kouei-tcheou sont généralement des Chinois émigrés du Hou-nan. Les Lao sont les mêmes que les T'ou Lao.

P. 101. Les Pen-ti Lolo et les Pou-piao Lolo sont les mêmes : Pou piao est une prononciation différente de Pu Beo (hommes, nation *Beo*). Les Tăi ne les appellent pas Mong, mais Môn. Il faut croire que M. A. ne s'est pas relu, car (p. 102) il renvoie à la même photographie 465, pl. 30, où se trouvent, paraît-il, une jeune fille Pou-piao et une jeune fille Pen-ti lolo ; malheureusement la photographie 465 ne se trouve ni à la pl. 30, ni même en aucun endroit du volume, ce qui est fort regrettable. Ayant fréquenté les Pen-ti Lolo pendant de longues années comme leur administrateur, ayant écrit sur eux une notice (*Etude sur la langue et les coutumes des Lolo et des La-quá du Haut Tonkin*, *BEFEO*, VIII, 531-549), j'aurais été heureux de savoir comment M. A. distinguait les Pen-ti des Pou-Piao.

P. 102. Les Lati ne sont pas à classer dans le groupe tăi (voir *BEFEO*, VI, 271-278. Ils ont fait en outre l'objet d'une étude très documentée du capitaine Robert dans l'*Ethnographie*). Les coutumes religieuses, fort diff rentes de celles des Tăi, sont particulièrement intéressantes. La langue diffère absolument de la langue tăi.

P. 105. Ce n'est pas à l'empereur de Chine que le chien Pan Hou rapporta la tête de Kao Wang, mais à P'ing Wang, roi de Tch'ou.

P. 107. Xanh-y (青衣 habits bleus) est une dénomination des Lan-tiên et des Ta-pan dans les 1er et 2e Territoires et dans la province de Lạng-sơn. Dans le 2e Territoire et l'Est du 3e, les Lan-tiên sont aussi appelés San-ti, ou San-chi (山子, fils de la montagne). Quant aux Man Song dao, dont il faudrait écrire le nom Sơn ou San dao (*d* non barré qui vaut à peu près *dz* doux), ce sont les Mán Quần cộc de la p. 142. Ce nom, qu'ils se donnent à eux-mêmes : *San dao* (ou *dieu*) *nin* (山 猺 人 « hommes Yao des montagnes »), leur est conservé dans l'Est du Tonkin, principalement dans le 1er Territoire, point par lequel ils ont pénétré au Tonkin.

P. 109. *Than* n'a jamais signifié « montagne », pas plus en man qu'en chinois, et les Lan-tiên emploient toujours le mot *mun* pour « homme », ainsi que les Quần trắng, tandis que les Ta pan et les Siao pan (Man tiên de l'auteur), disent *mien*.

P. 109-110. « Le dialecte *man lan ten*, etc.... La langue d'échange est le chinois (kouan-hoa). » Encore une généralisation. Cela est vrai sur les frontières du Yunnan, faux sur celles des deux Kouang. En outre les Lan-tiên (藍 靛, « indigo », le 2e caractère s'énonce *tien* en chinois, *diêm* en annamite) prononcent les caractères d'une façon franchement méridionale quand ils lisent leurs livres, et articulent fort mal le kouan-houa. Ils ne transcrivent pas leur langue en caractères chinois, mais écrivent à l'aide de caractères chinois, avec de rares *chữ-nôm*.

P. 111. « Les bijoux des femmes sont assez peu nombreux » M. A. n'a donc jamais vu de femme en grande tenue. Il n'a pas vu non plus, ou du moins il ne décrit pas le diadème, le plus souvent formé de rondelles d'argent et même de pièces de 10 et de 20 cents qu'elles posent sur leurs nattes si gracieusement enroulées.

P. 115. L'ours à miel (*helearctos*) n'existe pas au Tonkin ; celui dont parle l'auteur est l'*ursus tibetanus*, noir, à longs poils et à collerette blanche, tandis que l'ours à miel a les poils courts, capucin avec tache jaune à la gorge. L'*ursus tibetanus* est « petit » *quand il est jeune*, mais il atteint une forte taille.

P. 131. Le svastika ou croix gammée n'est pas un emblème indien seulement, et les populations qui peuplaient la Chine n'ont pas attendu les Mongols pour prendre contact avec l'Inde.

On peut regretter que, dans les belles photographies de M. A., il ne s'en trouve pas représentant les femmes avec la coiffure qui donne son nom à la tribu et qu'il n'en donne aucune de Siao Pan (Man tien).

P. 138. En réalité, la majeure partie des Quần Trắng demeure au-dessous de la zône indiquée par M. A., mais il a pris ses renseignements dans les notices fournies par les Territoires militaires. Il n'y a pas de photographie de ces indigènes dont M. A. ne parle que d'après ses devanciers.

P. 142. Les Quần Cộc sont, ainsi que nous l'avons dit, les mêmes que les Man Song dao de la page 107. Les Cao lan et eux ne sont pas rattachés au groupe man par le seul lieut.-colonel Bonifacy, mais aussi par eux-mêmes, par les Annamites, les Tày et les Man des autres tribus, qui sont très au courant de ce qui concerne leur race et ses subdivisions. Les Cao Lan et les Quần Cộc sont répandus dans tout le Tonkin, à proximité du Delta, dans le 1er Territoire et dans les deux Kouang.

P. 143. Les Pa seng n'ont pas de broderies, les femmes cousent, sur leurs habits, des appliques tissées au moyen d'un très petit métier et présentant les cinq couleurs.

Ces ornements ne ressemblent en rien à ceux des Ta pan. M. A. a fait une petite erreur en reproduisant les renseignements de ses devanciers : ce n'est pas Y-viang *nhe*, mais Y-viang *mhê* qu'ils se nomment. *Mhê* signifie homme.

P. 146. M. A. n'employant pas le quôc-ngữ aurait dû écrire *pu queu* et non *pu quo*. Les renseignements du devancier disent en effet : *quơ*, qui se prononce *koueu*.

M. A. ne donne pas de photographie des Pateng.

P. 149. M. A. traduit de nouveau *Man* par barbare grossier. *Man* 蠻 signifie simplement barbares du Sud. Les Mèo se désignent eux-mêmes par le nom de Mông (ô fermé), que beaucoup d'auteurs écrivent Hmóng.

P. 160. « Le transport de l'eau s'effectue au moyen de bambous femelles... » Encore un exemple de généralisation hâtive. Dans les montagnes du Nord, même au Tonkin, on ne trouve qu'une petite espèce de bambous à nœuds pleins, et les Mèo sont très habiles à construire des seaux, avec cercles en bois flexible, parfaitement travaillés ; ils savent de même faire de grands cuveaux et les Man, qui admirent leur adresse dans le travail du bois, les font descendre d'un esprit charpentier.

P. 161. « Les *Mèo* fabriquent l'alcool de riz ou de maïs, soit par fermentation, soit par distillation. » M. A. ne paraît pas savoir que ces deux opérations sont nécessaires et que l'on ne peut distiller le vin de riz ou de maïs s'il n'a subi la fermentation. Il est vrai que les Mèo, comme les Man et les Tăi, boivent souvent le produit de la fermentation sans le distiller.

Ce ne sont pas les Mèo qui, dans le secteur de Than Thuy (Thanh-thủy 清 水), font le commerce des bois de cercueil, mais des Chinois établis à Lao tchai.

P. 162. Les chefs de canton ne se nomment pas *quan châu*, mais *chánh tổng* ou *cai tổng*. Le *quan châu* ou *tri châu*, comme le *tri huyện*, est un magistrat nommé par l'autorité supérieure, tandis que le *chánh tổng* est élu par les notables.

P. 163. Il y a, sur plusieurs points de la haute région, des chefs mèo supérieurs aux *lý trưởng*. Celui de Đông-văn, par exemple, autrefois *chánh quản* (正 管), est aujourd'hui *bang tá* 幫 佐.

P. 167. Les renseignements donnés par M. A. sur le « bois sacré » de Đông-văn sont un peu exagérés. Les jeunes filles ne descendent pas des collines avoisinantes, rochers calcaires non cultivés et inaccessibles ; en réalité, les « nymphes » se rendaient au « bois sacré » au retour du marché et c'étaient, à peu de chose près, des professionnelles. Des femmes mán, surtout Ta pan, font le même métier autour des garnisons ou des gîtes, aux environs de Hà-giang et de Bảo-lạc.

P. 168. Contrairement à ce que dit l'auteur, les Mèo sont, comme la plupart des primitifs, très religieux, si l'on peut appeler ainsi des gens qui craignent à l'excès les esprits du ciel, de la terre, etc. Ils ont une confiance aveugle en leurs sorciers, et ce sont des hommes en communication avec les esprits qui ont été les instigateurs et le plus souvent les chefs des révoltes. Ils croient au mauvais œil, aux sortilèges, aux envoûtements et, dans le Đông-quang, cette croyance engendre des meurtres, des assassinats, des vendettas.

P. 173. Je me demande quel est le Lolo assez au courant de l'histoire pour avoir affirmé à M. A. que l'installation de ses congénères au Tonkin datait du commencement de l'ère chrétienne ? C'est une paraphrase un peu trop libre du passage (p. 323) de l'*Ethnographie du Tonkin septentrional* du Cᵗ L. de Lajonquière, où il est écrit : « De fait, nous avons vu que des groupements de leur race (lolo), réunis sous

l'autorité d'un aventurier chinois nommé Ts'ouan, formaient, dès les premiers siècles de l'ère chrétienne, un état assez important que l'on place dans le Yun-nan oriental. » Les souvenirs des hommes non lettrés ne remontent, en général, qu'à 3 ou 4 générations et il est inutile de dire que les Lolo ignorent ce que c'est que l'ère chrétienne. M. A. fait de l'état « assez important » et hypothétique de M. de Lajonquière un *très puissant état*.

P. 175. Les Lolo ne se désignent pas eux-mêmes dans le nom de *Heu Lolo* ou *Pen lolo* (termes chinois), mais sous celui de *Man zi* ou *Man za*. *Dji* ne peut être confondu avec *Gni*, nom des Lolo du Père Vial, qui sont les Fou la du Tonkin. Enfin, s'il est vrai que les Annamites appellent, à Bảo-lạc, les Lolo, Man Khoanh, ils étaient désignés, dans les pièces officielles, sous le nom de Sơn Trang (山 藏 abris ou habitants des abris des montagnes).

Ce qui est frappant, c'est l'opposition entre le portrait que l'auteur fait des Lolo et les photographies des Lolo *Fou-la* de la planche 44, dont le facies négroïde est évident. C'est que, à mesure qu'on avance vers le Sud, les Lolo se sont mélangés probablement à des Négritos disparus. Les *Ho nhi* sont dans le même cas, et leur peau brune, leurs cheveux ondulés, leur aspect négroïde est remarqué par tous les observateurs.

M. A. reproduit, à propos des Lolo, une erreur du Ct L. de Lajonquière. Celui-ci a pris pour des Lolo les Xa pho de Bao-hà : or j'ai interrogé le chef indigène dont il est parlé p. 335 de l'*Ethnographie du Tonkin septentrional*, et, quand j'ai voulu prendre un vocabulaire, j'ai reconnu que ce chef était un Man, parlant le dialecte des Quần Trắng et des Lan Tiền. Il n'y a, à Bao-hà, que des Xa-ho, ou Xa-phó, mais M. de Lajonquière en parle (p. 335) comme étant des Lolo, et les range (p. 269) parmi les Quần Trắng. Cette erreur a été reproduite par M. A. (p. 138 et 185). La légende donnée par les deux auteurs et mise par eux au compte des Xa-phó est une légende mân qui nous a été racontée à peu près dans les mêmes termes par les Cao-lan limitrophes du Delta.

Les erreurs que je pourrais encore relever montreraient, comme les précédentes, que l'auteur n'a pas toujours su utiliser les travaux de ses devanciers, ni donner leur importance exacte aux observations locales qu'il a faites lui-même. Mais si l'effort de synthèse tenté par le Lt-Col Abadie paraît bien avoir échoué, il n'est que juste de reconnaître hautement que ce livre est rempli de précieux renseignements de détail et enfin que son auteur a eu le grand mérite de nous faire part de ses multiples observations personnelles. Ces observations et ces renseignements, éclairés par les excellentes photographies qui illustrent cet ouvrage, contribueront pour une large part à permettre de construire un jour sur des bases solides l'édifice de la connaissance ethnographique de l'Indochine française.

Lieut.-Colonel Bonifacy.

— A la suite d'une visite à Angkor, le colonel C. W. Davy a publié dans *The Royal Engineers Journal*, décembre 1924, une courte étude où il s'attache surtout à caractériser les procédés de construction des Khmèrs.

— M. Phạm Quỳnh, chargé du cours de philologie et littérature annamites à l'Ecole des Hautes Etudes indochinoises, a publié sa leçon d'ouverture en une élégante

plaquette (*Les Etudes classiques sino-annamites*, Hanoi, Imprimerie Tonkinoise, 1924). Il y développe dans une forme parfaite, au sujet de la place qui doit être faite aux études chinoises dans l'éducation annamite, des idées fort justes qui se résument dans l'épigraphe empruntée à Gœthe : « Puisse l'étude de l'antiquité demeurer toujours à la base de toute culture supérieure ! »

Birmanie

Charles DUROISELLE. — *Catalogue of coins in the Phayre Provincial Museum*. — Rangoon, 1924. 36 p.

La collection numismatique du Phayre Museum, à Rangoon, présente cette particularité que les monnaies indigènes (Arrakan et Birmanie) y sont fort peu nombreuses, 38 types en tout. La chose n'a rien de surprenant en ce qui concerne la Birmanie, car elle n'a commencé à frapper des monnaies que sous Bodawpaya, en 1784 ; jusque-là on se servait de lingots de métal. En Arrakan, on a frappé dès le VIIIe-IXe siècle, paraît-il, des médailles commémoratives ; mais les monnaies proprement dites n'apparaissent, suivant Sir A. Phayre, qu'au milieu du XVe, avec des légendes arabes indiquant la subordination de l'Arrakan au Bengale. Le musée de Rangoon n'en possède aucune de cette série : sa collection va de 1639 à 1782.

La seule collection importante du Musée est celle des monnaies indiennes (environ 600), mais elle ne peut guère ajouter aux données que fournissent les catalogues des musées de Londres et de Calcutta. Celui-ci est d'ailleurs rédigé avec tout le soin nécessaire et sous une forme qui en rend la consultation aisée.

L. FINOT.

— Le Rapport annuel du Service archéologique de Birmanie, dont l'ancien format in-4° est maintenant changé en un in-8°, plus maniable, nous apporte pour l'année 1923-1924, quelques renseignements intéressants. Le *Guide au Palais de Mandalay* est maintenant sous presse, ainsi que l'index des deux premiers volumes de l'*Epigraphia birmanica*. Le vol. III, partie II, de la même publication, contenant les Inscriptions de Kalyāni éditées par M. Blagden, est sur le point de paraître. Les remarquables fresques des temples de Min-nan-thu, Pagan, qui menaçaient ruine, ont été réparées. On se propose de transporter à Mandalay la célèbre collection de stèles de Bodawpaya, actuellement conservée sous un abri provisoire à Amarapura. De nouvelles fouilles ont été entreprises à Hmawza, sur le site de l'ancien Prome : les terrasses de la pagode Bawbawgyi (VIIe-VIIIe siècle) ont été l'objet d'un travail de déblaiement qui a ramené au jour des briques portant des chiffres Pyu. Un monticule situé à un mille de là, près du village de Yahandakan, s'est révélé comme un important dépôt d'urnes funéraires disposées sur trois terrasses de briques : on peut estimer leur nombre à 2000. A l'intérieur ou auprès de ces urnes on a trouvé des couteaux de fer et un grand nombre de clous, qui assuraient peut-être une protection magique à l'âme du mort contre les mauvais esprits. Ce cimetière est Pyu et assurément ancien,

mais la date n'en peut être actuellement déterminée. On doit féliciter M. Duroiselle de l'excellent travail de conservation et de recherches qu'il a réussi à accomplir avec es moyens réduits dont il dispose.

Siam

W. A. Graham. — *Siam*. London, 1924, 2 vol. in-12, 396 et 320 p.

La seconde édition du *Siam* de M. Graham atteste la faveur avec laquelle le public a accueilli un ouvrage qui lui apportait, sous une forme simple et agréable, un résumé des renseignements essentiels relatifs au grand royaume thai. Ce succès est justifié : sans doute ce livre n'a pas le caractère d'un manuel technique, qui vise à être assez complet dans l'exposé des faits, assez précis dans les données chronologiques et statistiques, pour dispenser le lecteur de toute autre recherche. Mais, comme tableau général du pays, on peut dire que rien d'aussi utile n'avait paru depuis la célèbre *Description du royaume Thai ou Siam* de Pallegoix.

Justice étant rendue à l'œuvre prise dans son ensemble, des réserves s'imposent sur certaines parties qui nous intéressent ici spécialement. Si les chapitres concernant le gouvernement, l'administration, la société, l'industrie, et le commerce, etc., sont, en effet, comme l'auteur s'en flatte à juste titre, *brought up to date*, on ne peut en dire autant de ceux qui traitent de l'ethnographie, de l'histoire et de l'archéologie.

Dans le domaine de l'ethnographie, l'auteur en est resté à la vieille théorie de la famille « Môn-Annam », aujourd'hui abandonnée. « C'est seulement, dit-il, par des recherches basées sur les découvertes et les suggestions de Garnier, Forbes, Max Müller, Grierson et autres, que le secret de l'origine de la grande famille Môn-Annam a été récemment expliqué... » (p. 104). Il manque à cette énumération le nom de l'inventeur de la théorie : J. R. Logan (1847). Je n'ai pas souvenir que Max Müller ait porté ses recherches de ce côté : ne s'agirait-il pas de Friedrich Müller ? Quant à Sir George Grierson, il n'a jamais, que je sache, parlé de Môn-Annam, mais seulement de Môn-khmer, ce qui est tout différent. Enfin M. Graham paraît ignorer l'auteur des recherches les plus récentes et les plus approfondies sur ce groupe linguistique : le P. W. Schmidt (*Les peuples mon-khmer*, *BEFEO*, t. VII et VIII).

Le chapitre sur l'histoire du Siam (I, p. 178 sqq.) est d'un aspect encore plus suranné. Toute la partie qui précède la fondation d'Ayuthia semble avoir été écrite avant les travaux de G. Cœdès, de Bradley, de Schmitt et même de Bastian : elle pourrait être de la plume de Pallegoix. Les anciennes inscriptions de Sukhodaya y sont ignorées avec sérénité. Phra Ruaṅ (= Indrāditya), qui régnait en fait vers 1280 A. D, est placé vers 1080, juste deux siècles trop tôt. Aucune mention n'y est faite de Rāma Khaṃhèng et de ses successeurs. Sukhothai est donné comme étant dès le XIIe siècle en pleine décadence, alors que c'est au XIIIe qu'il se libère de la domination khmère et atteint à l'apogée de sa puissance. Ainsi tous les événements remontent d'un siècle ou deux dans le passé. Par contre on nous dit que ce fut au XVe siècle que le bouddhisme remplaça le brahmanisme, tandis que nous savons qu'il était la religion officielle dès la fin du XIIIe.

De telles erreurs sont fort surprenantes, les inscriptions de Sukhodaya ayant été étudiées dans le *Journal of the Siam Society*. On aurait tort cependant d'en inférer que M. Graham se garde systématiquement de lire le Journal de la Société qu'il préside. Cette supposition est en effet démentie par le chapitre sur l'archéologie, fort incomplet, sans références et assez peu exact, mais qui néanmoins mentionne et même résume la stèle de Rāma Kamhèng (1292 A. D.), celle de Nagara Jum (1357 A. D.) et celle de Dharmarāja I (appelé ici King Kam Raten !) [vers 1361 A. D.]. Comment expliquer que l'auteur analyse des stèles comme pièces archéologiques et n'en tienne nul compte en tant que documents historiques, en sorte que la liste dynastique ne se superpose, ni pour les noms, ni pour les dates, à la série lapidaire ? Peut-être la clef de ce mystère est-elle à chercher dans une pluralité de collaborateurs dont le chef d'équipe aurait négligé d'harmoniser les contributions. En ce cas il faut avouer que chacun de ces « spécialistes » n'est pas très expert dans sa spécialité. Celui à qui nous devons le chapitre archéologique paraît croire à l'existence de monuments siamois antérieurs à l'ère chrétienne (p. 178). Il réduit à trois le nombre des inscriptions de Sukhothai « qui fournissent une aide importante dans l'œuvre de recherche historique », laissant ainsi de côté des inscriptions aussi intéressantes que l'inscription thai du Vat Mahathat, les stèles thai et pâlie du Bois des Manguiers et celles du Vat Pa Têng (*Corpus*, n°s II, V, VI, VII, IX). Il caractérise en ces termes l'inscription de Takoapa : « une inscription sur pierre, récemment découverte, qui n'a pas encore été déchiffrée, mais qui paraît être dans un ancien langage de l'Inde du Sud et qu'on suppose dater du Ve siècle » (p. 182), sans se douter que cette inscription, signalée il y a plus de vingt ans, en 1902, a été déchiffrée par Hultzsch, et rapportée par lui au VIIIe siècle (*JRAS*, 1913, p. 337 et 1914, p. 397).

Les transcriptions n'ont pas toute l'exactitude désirable : Mekhong (partout) pour Mékhong ; Malupré, Battambong (p. 3) pour Melu Prei, Battambang ; Putayot Fa (p. 22) pour Buddha Yot Fa ; Taypanom (II, 171) pour Tép Pranam. La prononciation anglaise a parfois produit des graphies déconcertantes : *lake* pour *lèkh* (I, p. 236), *wane* pour *ven* (ibid.), *nane* pour *nèn* (II, p. 231).

Quelques hérésies philologiques risquent d'abuser le lecteur peu averti, par exemple I, 180, l'étymologie de Sukhothai par « Sukho, happiness, Thai, free », expliqué comme une corruption de Sukhodaya. Sukhothai n'est nullement une corruption, mais la transformation phonétique très régulière de Sukhodaya, et n'a rien à voir avec Thai, « libre ». — P. 261, fâcheuse définition du pâli : « the ancient language of the kingdom of Magadha, called Pali and derived from sanskrit ».

On regrette l'absence de références ou au moins d'une bibliographie. Il y a, il est vrai, pp. 289-304, un chapitre intitulé *Bibliography*, mais il ne concerne que les généralités sur le Siam, les voyages, la langue et les périodiques ; en outre il n'est exempt ni de lacunes ni d'erreurs. Exemple : « In 1823, one Lanier produced a *brochure* entitled *Etude historique sur les relations de la France et du royaume de Siam* ». La brochure de Lucien Lanier, qui est un travail excellent et de première main, a paru en 1883 et non en 1823. — P. 298, « Lemier », lire Lemire. Parmi les ouvrages sur la langue siamoise, il eût été bon de citer le *Dictionnaire français-siamois* de Lunet de Lajonquière (Paris, 1904) et le mémoire fondamental d'Henri Maspero sur le système phonétique des langues thai (*BEFEO*, XI, 153). — Dans la revue très incomplète des travaux sur l'archéologie siamoise, on s'étonne de ne pas

voir cités les plus essentiels, ceux de M. Lunet de Lajonquière (*Inventaire descriptif des monuments du Cambodge*, t. II, 1907 ; *Le domaine archéologique du Siam*, Bull. Comm. Archéol. Indoch., 1909 ; *Essai d'inventaire archéologique du Siam*, ibid., 1912).

Malgré ses imperfections, le livre de M. Graham est précieux pour la connaissance générale du Siam ; le chapitre sur la religion, notamment, contient un résumé précis et substantiel du bouddhisme siamois auquel on aura souvent l'occasion de se référer.

L. Finot.

— Le *Journal of the Siam Society*, XVIII, Pt. 1 (1924), contient le texte d'une communication du M. R. S. Le May sur les contes populaires du Laos siamois. Le premier prétend donner l'origine du cycle des 12 animaux : ce sont des jouets qu'un roi Sangkan aurait façonnés pour ses 12 filles ; plus tard, ce roi montant au ciel fut décapité par un ouragan et sa tête tomba au Laos, où ses filles vinrent la recueillir ; depuis ce temps, chacune d'elles garde la tête pendant un an et la passe, au début d'une nouvelle année, à la sœur qui la suit. Ce mythe de la tête coupée se retrouve au Cambodge : mais c'est celle de Kapila, que 12 devas se passent de mois en mois, jusqu'à l'expiration de l'année (voir *Revue indochinoise*, 1904, I, p. 239). Il est probable que la version du Laos n'est qu'une altération de celle du Cambodge, comme l'indique le nom de Sangkan, qui ne signifie pas ici « matter, body », etc., comme le croit M. Le May, mais qui est le skr. *saṅkrānti*, commencement d'une nouvelle année. — Le second conte, l'histoire du Soleil, de la Lune et de Rāhu, est une grotesque défiguration du mythe indien : on trouve quelque chose d'analogue dans le *Traiphet* khmèr. — Le quatrième, le conte de Hān Mee, correspond à celui de Kong le Brave (Aymonier, *Textes khmers*, p. 62).

Le fascicule suivant du même Journal (XVIII, Pt. 2) reproduit une intéressante conférence faite à la Siam Society par M. René Nicolas, sur le Lakhon Nora ou Lakhon Chatri et les origines du théâtre classique siamois. Il y a bien des points obscurs dans cette question, à commencer par le nom même de ce théâtre : *Lakhon* ne peut en effet, comme on l'a cru, tirer son origine de Nakhon Sri Thammarat (encore appelé Lakhon), berceau supposé du théâtre, puisque le théâtre à Java est également appelé *lakhon* : ce serait donc plutôt un emprunt à ce dernier pays. M. Nicolas estime que « l'origine indienne de cette forme théâtrale ne fait aucun doute » ; peut-être ne serait-il pas superflu de développer quelques arguments à l'appui de cette certitude.

— Sous le titre de *The Vajirañāṇa National Library* (Bangkok, 1924, 39 p.), M. Cœdès vient de publier une notice substantielle et richement illustrée sur le grand établissement dont il a la garde.

La Bibliothèque Nationale, fondée par édit royal du 12 octobre 1905, occupe depuis 1917 un long bâtiment devant le Vat Mahathat, monastère où se tint le concile de 1788. Elle comprend deux départements : Manuscrits et Imprimés, le second subdivisé en Livres thai et Livres étrangers. Les manuscrits sont soit sur olles, soit sur papier. Les mss. sur olles appartiennent pour la plupart au présent siècle et au

précédent ; mais la Bibliothèque en possède un certain nombre des époques antérieures : le plus ancien de tous, et sans doute le plus ancien manuscrit pâli existant, est un Commentaire du Saṃyutta-nikāya écrit en 1340. Ces manuscrits sont rangés dans des armoires laquées et dorées (au nombre d'environ 300), dont plusieurs sont de véritables œuvres d'art. M. Cœdès donne une description très intéressante des procédés en usage pour l'exécution des manuscrits et l'ornementation des armoires, coffres et coffrets destinés à les contenir. Il énumère, avec leurs caractéristiques, les belles « éditions royales » (manuscrites) du *Tripiṭaka*, malheureusement presque toutes incomplètes, faute d'avoir bénéficié dans le passé de la conservation attentive qui leur est maintenant assurée. Les mss. sur papier contiennent surtout des traités techniques (tamrā) sur la cosmologie, l'architecture, l'iconographie, le théâtre, la guerre, etc. : ils offrent un grand intérêt tant par leur texte que par les images dont ils sont illustrés. Il faut signaler dans cette série des manuels liturgiques, en sanskrit et en écriture grantha, dont se servent les brahmanes de la cour ; et un fonds important de pièces d'archives. Enfin la Bibliothèque possède une précieuse collection d'inscriptions (34) et une autre de tablettes votives.

Cette plaquette, où on trouve sous un m nce volume, tant d'informations utiles, est illustrée de 29 excellentes photographies qui permettent au lecteur de se faire une juste idée des trésors bibliographiques et artistiques si bien décrits par le savant auteur.

— S. M. le Roi de Siam vient de faire paraître une tragédie en cinq actes et en vers siamois, intitulée *Madanābādha*, les souffrances de Madanā (ou de l'amour). Cette œuvre est entièrement dans le goût de l'ancien théâtre indien, dont elle met en scène les types ordinaires : le roi amoureux et aisément dupé, la reine acariâtre et jalouse, la jeune première parée de grâces et de vertus, le brahmane artisan de noirs complots, etc. Les héros de la pièce sont Jayasena, roi de Hastinapura, et Madanā, une jeune nymphe céleste exilée sur la terre par le dépit d'un dieu, qui la transforme en rosier, d'abord temporairement, puis à perpétuité. On trouvera une analyse détaillée du drame dans le *Bangkok Times*, 6 avril 1925.

Inde.

Paul OLTRAMARE. *L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde.* Tome II. — Paris, P. Geuthner, 1923, in-8°. XV-542 p. (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études, T. XXXI.)

Le terme de théosophie, tel que l'entend M. Oltramare, s'applique « à cet ensemble de théories et d'espérances qui sont inspirées surtout par la préoccupation de l'au-delà et qui, sans être proprement philosophiques ni re igieuses, tiennent cependant et de la religion et de la philosophie » (T. I, p. 111). L'origine et l'évolution de ces idées dans l'Inde, la manière dont elles ont façonné l'esprit hindou et déterminé la forme de ses croyances, telle est la vaste enquête que M. Oltramare s'est proposé de mener suivant une méthode str ctement scientifique, à la lumière des sources originales.

Le premier volume de l'ouvrage traite de la théosophie brahmanique, ébauchée dans le Veda, développée dans les Upaniṣads, systématisée dans les six *darçanas*. Il est de 1906 ; le second a paru en 1923, 17 ans après. Ce n'est point sans doute de gaité de cœur que l'auteur a ainsi presque doublé le délai conseillé par Horace : les événements qui ont bouleversé le monde ne l'expliquent que trop bien. Mais on peut croire que ce temps, a été mis à profit, car rarement sujet plus embrouillé a été traité avec une plus parfaite maîtrise. D'autres ont pu sonder plus profondément certains points particuliers de la doctrine ; mais, comme étude d'ensemble, celle-ci est assurément la meilleure qui existe.

Ce volume de 550 pages traite de la théosophie bouddhique. Seuls ceux qui ont pratiqué les textes originaux prolixes, fuyants, contradictoires, abondants en énumérations stériles et pauvres en définitions claires, peuvent apprécier pleinement la difficulté d'une étude qui doit embrasser toutes les variations où s'est complue la pensée religieuse dans la limite assez élastique de dogmes librement interprétés.

Esprit lucide et judicieux, M. Oltramare a su ordonner clairement son exposé, avec un sens exquis des proportions et de la perspective. Il n'est guère de coins d'ombre où il n'ait projeté la lumière, et si quelques-uns sont restés obscurs, c'est que les textes eux-mêmes l'étaient irrémédiablement. Peut-être est-ce le cas, par exemple, pour la doctrine des Trois Corps dont il semble qu'il n'ait pas mieux réussi que ses devanciers à éliminer toute confusion, ce qui tendrait à prouver, contrairement à son opinion et conformément à celles de MM. Sylvain Lévi et Masson-Oursel, que cette théorie n'est pas le résultat d'un développement logique, mais un emprunt étranger qui n'est jamais parvenu à s'intégrer parfaitement dans le système bouddhique. Par contre, il a su caractériser de la manière la plus heureuse bon nombre de théories abstruses, par exemple le Pratītyasamutpāda (p. 185 sq.) et le Nirvāṇa (p. 440 sq.).

L'auteur se tient constamment très près des sources et y puise à chaque instant des expressions et des phrases qu'il entremêle généreusement à son texte : ainsi donne-t-il à son lecteur un grand sentiment de sécurité. Les équivalents qu'il a élus pour les termes techniques sont choisis avec beaucoup de discernement. Quant aux termes originaux, il les donne de préférence, et avec raison, sous la forme sanskrite : en quelques endroits seulement on rencontre un certain mélange de mots sanskrits et pâlis, par exemple, p. 115 : kleça et āsava (pour āçrava ou plus correctement āsrava) ; p. 227 : « les dieux des ārūpyabrahmaloka sont saññāmaya » (pour saṃjñāmaya).

P. 82, n. 2. Il est difficile d'admettre que « certaines sectes anciennes, les Sarvâstivâdins par exemple, comptent parmi leurs membres des représentants de l'un et de l'autre yâna ». Les sectes ont pour base non seulement une étiquette traditionnelle, mais encore des écrits canoniques, donc une doctrine précise : une secte partagée entre les deux Yânas est donc presque inconcevable. Les mentions de ce genre qu'on trouve dans les pèlerins chinois sont dues probablement soit à des confusions, soit à des circonstances purement locales, mais on ne saurait en tirer un principe général.

P. 161. Ce n'est pas le nirvāṇa seul qui est asaṃskṛta : c'est aussi l'ākāça.

P. 187, n. 1. Pourquoi supposer que, dans la formule de causalité, « *paccayā* est un gérondif qui équivaut à une préposition et qui exprime une relation de dépendance », tandis que « dans la formule de la cessation, le rapport entre deux propositions est exprimé par un ablatif » ? Il semble évident que dans « saṃkhārapaccayā viññāṇam », *paccayā* est un ablatif, comme *nirodhā* dans « saṃkhāranirodhā viññāṇanirodho ».

Sauf erreur, M. Oltramare n'a précisé nulle part le plan général de son œuvre. Nous exprimons le vœu qu'après avoir étudié les idées théosophiques dans les écoles brahmaniques et bouddhiques, il en suive l'évolution dans les textes de l'hindouisme : ce sera le digne couronnement d'un des livres les plus instructifs parmi ceux qui ont été consacrés à l'histoire spirituelle de l'Inde.

L. Finot.

L. de la Vallée Poussin. *Indo-européens et Indo-iraniens. L'Inde jusque vers 300 av. J.-C.* — Paris, 1924, in-8°, 345 p. (Histoire du monde, publiée sous la direction de M. E. Cavaignac. T. III.)

La mode est aux histoires universelles : celle que publie M. Cavaignac doit comprendre 13 volumes, dont 4 réservés à l'Inde et à la Chine. (La Perse, le Tibet, le Japon, l'Indochine, l'Insulinde ne sont pas mentionnés dans le prospectus.) Le premier de ces quatre volumes, consacré aux origines et à l'histoire de l'Inde avant Alexandre, est l'œuvre de M. de la Vallée Poussin, philologue expérimenté et connaisseur sans rival du bouddhisme, mais qui s'était tenu jusqu'ici à l'écart de l'histoire proprement dite. D'ailleurs peut-on donner ce nom à ce que nous essayons de savoir de l'Inde avant les Mauryas ? Tout ce que nous permet l'absence d'inscriptions et de textes datés, ce sont des aperçus sur les races, les langues et les idées. On n'atteint guère ici que des vraisemblances, quelquefois des probabilités, presque jamais des certitudes. Il faut louer le courage avec lequel M. de la Vallée s'est lancé dans ce désert plein de pièges et de mirages.

Nous devons aussi avoir ce livre en spéciale recommandation pour son aimable dédicace « à l'Ecole française d'Extrême-Orient à l'occasion de son 25 anniversaire ». En présence de ce geste amical, le rôle de censeur serait ici déplacé, même si le mérite de l'ouvrage ne nous rendait aussi aisé qu'il le fait le devoir de courtoisie imposé par une si gracieuse attention.

Le seul reproche que nous serions tenté de faire à l'auteur est celui d'une excessive modestie. Il se compare dans son avant-propos (p. 105) au personnage d'un conte jaina qui s'offre comme masseur, non qu'il sache l'art de masser, mais parce qu'il connait des gens qui le savent. Naturellement ceci est à prendre *cum grano salis* ; pourtant la forme du livre, ou au moins de la plus grande partie du livre, s'inspire effectivement d'une réserve extrême. L'auteur s'y réduit souvent, trop souvent, à notre gré, au rôle de secrétaire-rédacteur, faisant comparaître tour à tour les auteurs en vue et notant leurs propos contradictoires sans y intervenir autrement que par une brève appréciation : « Très joli, mais douteux » (p. 49), « J'ai peur qu'il y ait dans ce jugement une part d'illusion. » (p. 63), « Intéressant et fantaisiste » (p. 65), « M. Keith est un peu brusque » (p. 79).

Il y a dans ce défilé d'opinions discordantes une ironie latente et une leçon pratique d'agnosticisme, dont le temps présent n'a en vérité guère besoin. L'exposé n'est pas non plus sans pâtir quelque peu de cette marée de citations qui moutonne au bas des pages et déferle dans le tex e. Il prend cependant dans le dernier chapitre (Histoire des croyances et des spéculations du Veda au Bouddhisme) un caractère plus personnel, plus homogène, plus affirmatif aussi, comme dans cette déclaration, qui a vraiment l'accent solennel d'un *udāna* : « Je suis actuellement très certain que le Nirvāṇa est une chose en soi, un Absolu eschatologique, le refuge éternel » (p. 312).

Je suis loin d'ailleurs de méconnaître l'utilité que présente, en compensation d'une lecture un peu ardue, un résumé des recherches faites sur chaque question, appuyé d'une excellente bibliographie. Comme point de départ d'études sur les langues, les races et la proto-histoire de l'Inde, le livre de M. de la Vallée Poussin rendra les plus grands services. Il est d'ailleurs si parfaitement documenté que les objections qu'on est parfois tenté de lui opposer ne peuvent guère être que des divergences d'opinion, presque jamais des rectifications de faits. Voici cependant deux petites remarques de cette dernière espèce.

P. 126. D'après le P. W. Schmidt, à qui remonte l'introduction dans la linguistique de la famille austro-asiatique, cette famille n'est pas un autre nom du groupe mon-khmer : c'est une classe d'idiomes plus étendue, qui comprend comme subdivisions : a) le groupe mon-khmer (mon, khmer, idiomes « moï » et « kha » de l'Indochine, bersisi et jakun de la Péninsule malaise) ; b) le groupe senoi-semang de Malakka ; c) le groupe palong-wa-riang de Birmanie ; d) le khasi ; e) le nicobarais ; f) le groupe muṇḍa (BEFEO, VII, 223).

P. 240. M. de la Vallée considère comme « certain qu'Açoka fut consacré au plus tard en 270 ». Cette certitude pourrait bien être illusoire. Il accepte l'assertion de Wickremasinghe (Ep. Zeyl., I, 155) que jusqu'à la première moitié du XI[e] siècle, l'ère du Nirvāṇa en usage à Ceylan partait, non de 544, mais de 483 av. J.-C. Mais cette thèse repose en partie sur une fausse identification proposée, puis retirée par Hultzsch (South-ind. Inscr., III, 52 sq. ; JRAS., 1913, p. 521). A quel point, d'ailleurs, ces résultats sont précaires, c'est ce que prouve le fait qu'en appliquant la règle de Wickremasinghe, on trouve qu'en 428 A. D. régnait Upatissa II : or cette année même la cour de Chine recevait une ambassade de Mahānāman (Geiger, Mahāvaṃsa, p. XL, note 2). Toute la chronologie singhalaise aurait besoin d'une sévère révision : jusque-là il est prudent de ne pas trop s'y appuyer.

Nous faisons des vœux pour la prochaine publication du volume qui doit compléter celui-ci et conduire l'histoire de l'Inde jusqu'à ce terme chronologique un peu vague que le prospectus désigne comme « l'époque des pèlerins bouddhistes ».

L. Finot.

Mrs. C. A. F. Rhys Davids. — *Buddhist Psychology, an inquiry into the analysis and theory of mind in Pali literature*. 2d edition. — London, Luzac, 1924, in-16, X-302 pp.

Mrs. C. A. F. Rhys Davids vient de publier une seconde édition de son petit livre sur la psychologie bouddhique. La profonde connaissance que l'auteur possède de la littérature pâlie et notamment des arides traités de l'Abhidhamma lui a suggéré maint point de vue original, mainte délicate analyse, mainte ingénieuse recherche de sémantique. On lira son livre, sinon avec facilité, tout au moins avec profit. Particulièrement utiles sont les précisions qu'il apporte sur la valeur exacte de divers termes de la langue philosophique ou religieuse, et dont la plupart sont entièrement convaincantes. Il nous semble cependant que c'est donner une précision artificielle au verbe *bhavati* et à son dérivé *bhava* que de les traduire toujours par « to become,

becoming » : le devenir est impliqué dans l'existence relative, mais il n'est pas nécessairement le caractère qu'on veut faire ressortir : *citte bhavā* ne signifie pas « becomings in citta » (p. 175), mais (avec une valeur adjective) « existant dans le citta » ; *bhūta* n'est pas ce qui est devenu (p. 124), mais ce qui *est*. Ce sens est d'ailleurs relevé dans le nouveau Dictionnaire pâli, s. v. *bhava*. — P. 246, *cuti, avakkanti* ont bien, à ce qu'il semble, une valeur spatiale : on dit d'un dieu qu'il « tombe » ou qu'il « descend » sur la terre, on ne le dirait guère d'un être qui meurt ici-bas pour renaître au ciel : cela est d'ailleurs fort naturel, le monde des dieux occupant dans la cosmologie indienne un étage supérieur à celui des hommes. C'est ainsi que la Dhammapadaṭṭhakathā, parlant à quelques lignes de distance (I, p. 173) d'un chien qui renaît dans le ciel des Tāvatiṃsa et d'un devaputta qui prend une nouvelle naissance terrestre, dit du premier : « kālaṃ katvā tāvatiṃsabhavane nibbatto », et du second « so tattha naciraṃ ṭhatvā cavi ». C'est seulement dans le second cas qu'il y a « chute » (*cuti*).

La nouvelle édition de la *Buddhist Psychology* tire un intérêt spécial des chapitres supplémentaires qui y ont été ajoutés et qui traitent de plusieurs points importants de la doctrine : le principe du changement, la renaissance, l'*anattā*. Mrs. Rhys Davids expose sur cette dernière question une théorie nouvelle : dans son opinion, la négation de l'*ātman* n'est point la négation de l'âme, de la *psykhê*. Tout au moins ne l'était-elle point dans l'enseignement du fondateur : c'est son Eglise qui a dépassé sa pensée. Ce que le Buddha a nié, c'est l'Âtman immuable et éternel, Dieu immanent dans l'homme ; ce que les théologiens ont condamné, c'est le Soi. Cette dernière thèse triompha probablement au concile de Pāṭaliputra, sous Açoka. Elle a pour pierre angulaire la célèbre déclaration de la religieuse Vajirā : « L'homme est un simple faisceau de phénomènes (*saṅkhārā*) : il n'y a pas là d'individu (*satta*). De même, en effet, qu'une collection de pièces donne lieu au mot « charrette », ainsi l'existence des agrégats (*khandha*) donne lieu à la notion courante d'individu. » (Saṃyutta, I, 135.) Cette déviation de l'orthodoxie, consolidée par une femme (combien le Buddha avait raison de se défier des nonnes !), va-t-elle être redressée par une autre femme beaucoup plus savante que Vajirā ? Je n'en suis pas tout à fait sûr. Les textes cités sont peu probants. Le silence que le Buddha mourant garde sur l'*anattā*, dans le récit du Parinibbānasutta, est aussi peu significatif que possible. Il y a bien un de ses discours (Saṃyutta, III, 33 et IV, 82), auquel Mrs. Rh. Davids paraît attacher une haute importance, — car elle s'accuse d'avoir été « vraiment aveugle » pour ne pas l'avoir compris plus tôt, — et qu'elle traduit ainsi (p. 284) : « If you saw folk carrying away faggots, brushwood, leaves, from this Jeta Grove and burning it, would you say they are carrying away the grove ?... Even so, put aside what is not you, what is not of you, your body, your mental faculties. » Présentée sous cette forme, la comparaison est boiteuse, car si les arbres ne sont pas le bois, ils sont les parties composantes du bois, et quand ils sont tous emportés, le bois lui-même a bel et bien disparu. Ce n'est pas là le rapport postulé entre les *khandhas* et la prétendue *psykhê*, puisque celle-ci est censée survivre à la dissolution de l'organisme au moment de la mort. Mais, si nous nous référons au texte, nous constatons que la traduction s'en écarte sur un point important. Ce texte dit : « Seyyathāpi bhikkhave yaṃ imasmiṃ Jetavane tiṇakaṭṭha-sākhā-palāsaṃ taṃ jano hareyya... api nu tumhākan evam assa : Amhe jano harati... » « Supposez, ô religieux,

que, dans ce Jetavana, quelqu'un emporte de l'herbe, des troncs d'arbres, des branches, des feuilles... est-ce que cette pensée vous viendrait : Cet homme *nous* emporte... ? » Dès lors la comparaison signifie simplement ceci : Votre corps et votre esprit ne font pas plus partie intégrante de vous-mêmes que les branches et les feuilles mortes que ce jardinier est en train d'emporter : écartez-les donc, vous vous en trouverez bien. — Il faut quelque peu forcer le sens pour y trouver un argument en faveur de l'existence d'une âme. Ce sutta, en tous cas, n'a pas autant de force que celui du « Porteur du fardeau » (Saṃyutta, III, 25), qui n'a pas été jugé décisif.

Le problème de l'âme et quelques autres restent donc posés. Mais si les recherches de Mrs. Rhys Davids ne nous conduisent pas au but, elles ont le grand mérite de provoquer la réflexion, de révéler l'incertitude de solutions trop promptement acceptées et d'ouvrir la voie à de nouveaux progrès, ce qui est en somme le mérite essentiel d'un travail consacré à l'histoire des idées.

L. Finot.

The Virāṭaparvan of the Mahābhārata, edited from original manuscripts as a tentative work with critical and explanatory notes and an introduction, by Narayan Bapuji Utgikar. With three illustrations drawn by Shrimant Balasahet Pant Pratinidhi, chief of Aundh, under whose auspices the Mahābhārata edition is being prepared. — The Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, in-8°, LVI + 540 + 286 + 24 + XXXVIII + 6 pages.

En 1918 fut formé à Poona le projet d'une édition critique et illustrée du Mahābhārata, sous la direction du Bhandarkar Institute. Le prospectus fut publié le 1[er] avril 1919 et la collation des manuscrits fut inaugurée par R. G. Bhandarkar. Toutefois, au lieu de commencer par le commencement, c'est-à-dire par l'Ādiparvan, on débuta par le Sabhāparvan, « parce que c'était un parvan relativement court et aussi parce qu'il règne un certain préjugé orthodoxe contre le fait de commencer un ouvrage quelconque sur le Mahābhārata par l'Ādiparvan ». La collation se poursuivit donc sur environ 80 manuscrits et elle suit actuellement son cours. Mais en 1920, on jugea utile de publier, à titre de spécimen, un autre parvan (c'est le Virāṭaparvan qui fut choisi) « par manière d'avant-goût et de projet, pour sonder le terrain expérimentalement, acquérir une connaissance de première main des problèmes relatifs au Mahābhārata, et aussi pour provoquer les suggestions et les critiques utiles à la préparation de l'édition définitive ».

Cette édition partielle fut confiée à M. N. B. Utgikar. Elle est basée sur la collation de 6 éditions et de 15 manuscrits : de ceux-ci 11 appartiennent à la bibliothèque du Bhandarkar Institute, 1 à la Société Asiatique du Bengale, 2 à la bibliothèque de Madras et 1 à celle du Palais, à Travancore.

L'éditeur estime en gros à une centaine le nombre des manuscrits existants du Virāṭaparvan. N'en ayant collationné que 15, il a renoncé sagement à en dresser la généalogie : il se contente de les classer, d'après leurs affinités, en 6 groupes. Il a utilisé en outre 8 commentaires imprimés dans l'édition du Virāṭaparvan publiée par la Gujarati Press de Bombay en 1915. Enfin il a recueilli les citations qui se trouvent dans la version javanaise du Virāṭaparvan (éd. Juynboll, 1912). Cette version se

rattache manifestement à la « recension du Sud », et, comme elle est exactement datée de 996 A. D., un terminus ad quem est ainsi fourni pour l'existence de cette recension.

Le but d'une édition critique étant de restituer le texte dans son état le plus ancien, le premier problème qui se pose est celui des interpolations. Certains savants ont soutenu que le Virāṭaparvan tout entier n'était qu'une grande interpolation dans le Mahābhārata primitif. L'éditeur n'a touché qu'en passant à cette thèse pour la repousser : admettant comme un postulat que ce parvan forme une partie intégrante du poème original, il a borné sa critique aux interpolations qui s'y rencontrent. Il adopte comme critère de ces interpolations le *Parvasaṃgraha* (Ādiparvan, adhy. 2) qui donne un sommaire du poème avec le nombre des sections et des vers.

Or la comparaison de ce sommaire avec les deux éditions de la recension septentrionale (Calcutta et Bombay) et l'édition de la recension méridionale (Kumbhakonam) aboutit aux chiffres suivants :

Parvasaṃgraha.	67 adhyāyas	2050 çlokas
Ed. de Bombay	72 »	2272 »
Ed. de Calcutta	72 »	2376 »
Ed. de Kumbhakonam	78 »	3494 »

D'autre part l'examen comparatif des manuscrits permet de constituer un groupe de trois, qui, pour la série des adhyāyas et le nombre des vers, est très voisin du Parvasaṃgraha : c'est ce groupe (FAM) que M. Utgikar a pris pour base de son édition.

Le manuscrit F, sur papier, est ancien (saṃvat 1493 = 1436 A. D.) et apparemment d'origine jaina. Le manuscrit A semble à peu près de le même époque. Les passages qui ne s'y trouvent pas sont précisément ceux qui manquent également dans la recension du Sud et ils ne contiennent guère que des répétitions ou des amplifications. Ces deux manuscrits donnent exactement le même nombre d'adhyāyas et de çlokas que le *Parvasaṃgraha* : 67 et 2050. L'édition de M. Utgikar contient 2033 vers, soit 17 de moins que n'en contiennent les manuscrits. Une différence de dix-sept vers n'est pas en soi une grande affaire, mais elle pose une question de principe assez grave : un éditeur est-il autorisé à supprimer des vers contre le témoignage unanime des manuscrits ? S'il s'agissait de suppressions dictées simplement par un jugement arbitraire, la réponse ne serait pas douteuse. Mais tel n'est point le cas. C'est une règle dans la poésie épique, et même dans la poésie sanskrite en général, qu'une stance renferme une idée complète ; quand le sens empiète sur la stance suivante, cet enjambement est dû ordinairement à une interpolation. Est-il permis d'expurger le texte de cette interpolation, si on parvient à la déterminer ? M. Utgikar l'affirme et c'est en vertu de ce principe qu'il a éliminé 17 çlokas. Nous croyons que le principe est juste, si l'application peut en être parfois délicate. En procédant avec prudence, on a chance d'obtenir par là un meilleur texte que par une révérence idolâtrique des manuscrits.

Les trois manuscrits choisis comme représentant une tradition plus ancienne quant au nombre des adhyāyas et des çlokas semblent également fournir des leçons plus authentiques et il est parfois possible de découvrir le motif des altérations qu'elles ont subies. En somme l'éditeur estime avec beaucoup de vraisemblance que le texte

établi par lui représente l'état du Virāṭaparvan au IVe siècle au plus tard. Ce texte contraste avec celui de la recension du Sud, où on compte 1222 çlokas de plus que dans la présente édition, çlokas qui doivent être regardés comme des additions postérieures. Par contre la recension du Sud a en moins 321 çlokas ; ceux-ci ne doivent pas pour cela être exclus de l'édition critique, car ils ont pu être supprimés sous l'empire de certaines considérations : c'est ainsi que les brutalités de Bhima ont été effacées des adhyāyas 13, 21 et 31.

Comme conclusion, il semble que le travail de M. Utgikar s'inspire des principes d'une saine critique et qu'il marque un progrès appréciable vers le but auquel aspire depuis si longtemps l'indianisme : celui d'une édition critique du Mahābhārata. Il est à souhaiter que cette grande entreprise entre bientôt dans la phase de réalisation et en outre qu'on trouve le moyen de l'accorder avec celle, toute pareille, que l'Association internationale des Académies avait commencée avant la guerre et que le cataclysme mondial a compromise. Car si *une* édition critique du Mahābhārata comblerait les vœux de tous les sanskritistes, *deux* éditions les excéderaient assurément. *Ne quid nimis.*

L. Finot.

J. Ph. Vogel. — *Serpent-worship in ancient and modern India.* Extrait des *Acta Orientalia*, vol. II, p. 279-312. — Leide, in-8°.

Tous ceux qui s'intéressent aux religions de l'Inde ont lu ou du moins parcouru le volumineux ouvrage de James Fergusson sur le Culte des Arbres et des Serpents [1]. Quoique paru depuis plus d'un demi-siècle, ce livre, illustré d'un grand nombre de planches et de dessins, est encore à l'heure actuelle une source précieuse d'information. Aucun travail de même envergure n'est venu le remplacer. Fergusson a su développer ses idées avec tant d'ampleur qu'il aurait fallu, pour combattre ses thèses, réunir un arsenal formidable de documents nouveaux. Cet effort n'a été réalisé jusqu'ici par personne. Les auteurs qui ont écrit après Fergusson ont limité leur tâche. Ils se sont contentés de fournir comme les chapitres épars d'un grand ouvrage qui reste encore à faire, et aucun d'entre eux n'a songé à nous donner, à l'exemple du grand archéologue écossais, une monographie complète sur ce vaste sujet.

La savante étude du professeur Vogel n'est en somme qu'une ébauche. En vain y chercherait-on les éléments d'une synthèse, d'une ordonnance générale. Les faits sont groupés un peu au hasard, et le lecteur se trouve trop souvent comme abandonné à lui-même. Néanmoins, il s'agit d'un excellent opuscule, qui ne contient que des données rigoureusement authentiques et dont beaucoup de pages seront lues avec le plus vif intérêt par les indianistes.

L'auteur commence par exposer un certain nombre de théories proposées par des savants modernes tels que Hendrik Kern, le docteur C. F. Oldham et H. Oldenberg, et il constate qu'aucune d'entre elles n'explique d'une façon absolument satisfaisante

(1) *Tree and Serpent Worship.* London, India Museum, 1868.

les origines de l'ophiolâtrie dans l'Inde. Se ralliant à l'opinion d'Auguste Barth, il établit une distinction entre : 1) l'adoration directe de l'animal ; 2) le culte des divinités des eaux ; 3) les conceptions d'ordre cosmogonique représentées dans l'Inde, par exemple, par le mythe de l'Ahi védique (1). « Quiconque, dit-il, désire étudier de plus près la genèse de ces cultes doit forcément commencer ses investigations par l'animal même. »

Chez la plupart des populations primitives le serpent est considéré comme un être de nature démoniaque, doué de puissances magiques. Sa fuite rapide et silencieuse, les contorsions de son corps écailleux, sa langue fourchue, la mue périodique de sa peau, ce sont là autant de particularités qui attirent la curiosité et frappent l'imagination. A ceci s'ajoute l'action mortelle de son venin. D'après les données statistiques consultées par M. Vogel, plus de 20.000 personnes périrent en 1919 dans l'Inde britannique par la morsure du terrible *Naja tripudians*, et sans doute le nombre des victimes était plus élevé encore à une époque où il y avait moins de routes et de champs cultivés. Il est infiniment probable que l'adoration du serpent, si répandu dans toute la péninsule hindoustanique, soit né de la peur que le cobra inspirait et inspire encore aux populations rurales. C'est en somme, dirions-nous, une forme religieuse de l'instinct de conservation. Le culte du Crotale en Amérique et celui du Haje-Uraeus dans la vallée du Nil n'ont pas eu d'autre origine.

Il semble résulter de tout ceci que l'ophiolâtrie est très ancienne dans l'Inde et que ses premières manifestations remontent à une période quasi préhistorique. Ne serait-il pas logique, dans ce cas, de voir, avec Winternitz et Schröder, dans les Dasyus ou habitants aborigènes des plaines et des montagnes indiennes, les plus anciens adorateurs connus du Nāga ? Cependant, tel ne paraît pas être l'avis de M. Vogel. Selon lui, il semblerait plutôt que le culte du serpent ait été importé dans l'Inde par les Âryens. Quel est le raisonnement qui a déterminé cette opinion ? Nous avouons ne pas être fixé sur ce point.

Le mot *nāga*, écrit M. Vogel (p. 284), est un mot indogermanique. C'est parfaitement exact. Mais quelle est la conclusion que l'on peut en tirer quant à l'établissement des cultes ophiolâtriques au Sud de l'Himalaya ? Avant la venue des Aryens, le serpent pouvait déjà être vénéré sous d'autres noms, et même c'était assurément le cas. Rappelons à ce propos, que le mot *nāga* n'existe pas dans les plus anciens écrits védiques. Là où l'on s'attendrait à le rencontrer, on trouve *sarpa* ou bien *ahi*. On peut se demander si le terme *nāga* n'aurait pas pénétré dans le langage des Indo-Âryens à une époque moins reculée que celle des premières immigrations. Il se peut même qu'il ait d'abord servi à désigner plutôt des divinités aquatiques de caractère anthropomorphe que des serpents proprement dits. La ressemblance phonétique entre *nāga* et *nāk*, mot scandinave s'appliquant aux génies des eaux en général, ressemblance déjà signalée par Schiefner et A. Bastian, présente sous ce rapport un certain intérêt (2). En Allemagne, les *Neek* et les *Nixe* sont des êtres d'aspect humain, mais dont les membres inférieurs sont parfois remplacés par une queue de poisson ou de serpent.

---

(1) Cf. A. Barth, *Religions de l'Inde*, dans *Quarante ans d'indianisme*, t. I, p. 230.

(2) A. Bastian. *Die Vœlker des Oestlichen Asien*. 1866. Vol. I, p. 399.

M. Vogel a consacré la majeure partie de sa substantielle étude à un exposé des principales superstitions et croyances qui se rattachent au culte du Nâga. Cet exposé aurait été peut-être plus complet, si l'auteur avait insisté davantage sur l'importance de ces traditions généalogiques légendaires où des rois et des princesses nāgas jouent le rôle de fondateurs et fondatrices de dynasties. Il n'est pas impossible que, pour un certain nombre de croyances ophiolâtriques, la clef de l'énigme se cache précisément dans ces généalogies apocryphes et que nous soyons un jour obligés de revenir aux théories évhéméristes du docteur Oldham et d'autres écrivains qui admettent l'existence, dans l'Inde antique, de peuplades ou tribus de race nāga, ayant pour totem le *Cobra di capello* (1). Nous sommes convaincu que des recherches minutieuses orientées dans ce sens feront paraître sous un jour nouveau certaines traditions scythiques et parthes qui avaient déjà attiré l'attention de Fergusson, mais dont les liens avec les mythes hindous n'ont pas été suffisamment mis en valeur jusqu'à présent.

C'est sans doute à dessein que l'éminent orientaliste hollandais évite de recourir dans son étude aux témoignages fournis par les monuments plastiques. Faut-il en conclure qu'il prépare un autre ouvrage sur le même sujet, mais de plus grande envergure et basé, du moins en partie, sur des données archéologiques ? Ce serait à souhaiter. M. Vogel est l'un de ceux qui connaissent le mieux les antiquités de l'Inde. Une notice sur l'ancien culte des serpents à Mathurā a d'ailleurs déjà été publiée par lui en 1908-9 (2). Il est peu de spécialistes aussi qualifiés que lui pour fournir une œuvre magistrale sur la question.

S'il nous était permis d'exprimer un souhait à propos d'un futur *standard work* sur l'ophiolâtrie indienne, quel qu'en soit l'auteur, nous insisterions sur l'utilité que présenterait, au point de vue de l'historien d'art, un classement systématique des images. L'iconographie du Nāga est l'un de ces champs d'études où le manque d'une terminologie exacte se fait le plus sentir. Il s'agirait en somme d'établir des ordres et des subdivisions et de créer ainsi une sorte d'histoire naturelle des Nāgas peints ou sculptés. Le schéma de classement qui suit indique suffisamment la variété des types à étudier :

I. Dans une première catégorie on peut ranger les innombrables images représentant le Nāga tel qu'il existe dans la nature. Il est généralement figuré dans l'attitude de l'attaque ou de la menace, redressant sa tête à la coiffe dilatée. C'est sous cet aspect, directement emprunté à la réalité, que le cobra a pénétré dans l'imagerie çivaïte, où du reste il ne joue qu'un rôle secondaire, soit comme attribut, soit comme parure de Mahādeva.

---

(1) Nous serions tenté de considérer, avec le docteur Oldham, l'ancienne cité de Takṣaka, c'est-à-dire Takṣaçila, comme un centre important de cultes ophiolâtriques. En dehors des témoignages du Mahābhārata, on peut invoquer à ce propos celui, de caractère plus historique, de Maximin de Tyr : voir Fergusson, *op. cit.*, p. 47. Il s'agit d'un énorme serpent que le roi de Taxila avait montré à Alexandre le Grand et que l'on vénérait comme une image vivante de Dionysos.

(2) Dans le Rapport annuel de l'*Archæological Survey*, pp. 159-164.

II. Le serpent polycéphale. Type très répandu dans l'art indien, comme dans l'art du Cambodge et du Laos. Quoique très ancien dans l'Inde, il n'est peut-être pas d'origine indigène. Des ornements de brides en forme de serpents tricéphales ont été trouvés dans le Nord du Caucase, avec des objets appartenant à l'art scytho-sarmate [1].

III. Le Nāga mi-homme, mi-serpent. Cette forme du Nāga paraît avoir évincé, dès les débuts de l'art indien, l'image de la tritonne à queue de poisson (*matsyanarī*), telle qu'on la voit sculptée sur l'enceinte de Bodh-Gayā. Sa provenance étrangère ne semble pas douteuse. Il s'agit, fort probablement, d'un emprunt à l'imagerie grecque ou gréco-scythique.

IV. Le Nāga d'apparence humaine, mais ayant une coiffe de cobra derrière la tête. L'immense diffusion de ce type pourrait être alléguée en faveur d'une origine purement indienne ; mais cette hypothèse se heurterait, d'autre part, au fait que certains rois parthes sont figurés avec des têtes serpentines surgissant des épaules [2].

V. Nāga de forme humaine, s'adossant contre un serpent redressé. Exemple : le *Nāgarāja* dit de Chhargaon au Musée de Mathurā [3]. Ce type, extrêmement rare, est limité aux statues exécutées en pleine ronde-bosse. Il paraît être autochtone.

VI. Dieu ou déesse-serpent à queue bifide. L'unique exemple que nous puissions en citer se trouve au Musée de Mathurā. La queue de cette étrange divinité se termine en têtes de serpents ou de dragons [4].

VII. Nāga au corps humain et à tête de serpent. Ce type ne nous est connu que par deux reliefs khmèrs dont l'un se trouve au Ta Prohm, à Aṅkor, et l'autre au Vat Banon, dans la résidence de Battambang.

Aux sept classes énumérées ci-dessus nous pouvons en ajouter une huitième, composée, celle-ci, de types hybrides, résultat d'un métissage iconographique entre le Nāga et d'autres animaux fabuleux. Ces formes mixtes sont surtout fréquentes dans les régions frontières, où les cultes et les traditions artistiques se pénètrent et se mélangent plus facilement que dans les territoires constituant des centres ethniques. Le Gandhāra, le Laos, le Čampa offrent de bons spécimens appartenant à cette classe de Nāgas métissés [5].

l y a encore un problème relatif à la connaissance du Nāga, sur lequel, à notre avis, il convient d'attirer l'attention. Ne serait-il pas utile d'établir des parallèles

---

(1) Cf. M. Rostovtzeff, *L'art chinois de l'époque des Han*, dans la *Revue des Arts asiatiques*, 1924, n° 3, p. 18.

(2) Cf. Flandin et Coste, *Voyage en Perse*, pl. CLXXXII, et Fergusson, *op. cit.*, p. 42.

(3) Reproduit par M. Vogel dans *Naga-worship in ancient Mathurā*, Rep. A. S. I., 1908-9, pl. LIII.

(4) Cf. J. Ph. Vogel, *Catalogue of the Archæological Museum at Mathurā*. 1910. Pl. XXV.

(5) Voir par exemple les « dragons-serpents » de Trà-kiệu reproduits par M. H. Parmentier dans *Art Asiatica*, t. IV, pl. XIII.

entre les rites ophiolâtriques de l'Inde actuelle et les scènes sculptées sur certains bas-reliefs de Mathurā et d'Amarāvatī ? Dans ces bas-reliefs on voit tantôt des nāgarājas tenant à la main une coupe, tantôt des nāgīs avinées comme des ménades ou bien encore des femmes pantelantes, attachées à des arbres ou à des colonnes. Une sculpture d'Amarāvatī montre une divinité féminine ou plutôt une démone nāgī qui paraît présider à quelque sanglant sacrifice. Nul doute que le culte des nāgas n'ait revêtu jadis, dans certaines parties de l'Inde, des apparences orgiaques, à l'instar des Dionysies et des mystères orphiques. Ces traditions ont-elles complètement disparu ? Le docteur Oldham a décrit un certain nombre de rites observés par lui dans les régions himalayennes et dont quelques-uns pourraient passer pour l'évocation fidèle des scènes figurées dans les bas-reliefs (1). Ainsi, le *Chela* ou principal officiant, se met en état d'extase visionnaire, en buvant du sang d'une bête immolée devant l'autel du Nāga, tandis que les adorants exécutent des danses de caractère bachique et s'infligent des tortures dans une sorte d'ivresse. Il se peut fort bien qu'un rapprochement judicieux nous révèle un jour le véritable sens de ces cérémonies étranges, tout en nous éclairant sur leurs rapports avec l'imagerie religieuse de l'Inde ancienne.

Victor GOLOUBEW.

Archæological Survey of India, Annual Report, 1921-22. Edited by D. B. SPOONER. Simla, Govt. Press, 1924, in-4°, 241 pp., XL pl.

Le nouveau volume de l'Archæological Survey réunit tous les faits autrefois épars dans les mémoires de chaque cercle : ils sont peu nombreux cette fois, car l'année ne fut pas fertile en découvertes. Parmi la série de renseignements exposés avec méthode sur les divers aspects du Service archéologique dans l'Inde, nous n'avons à en glaner qu'un certain nombre concernant la conservation et l'exploration des édifices autres que musulmans.

Nous signalerons ainsi qu'à Jaulian, dans le Frontier Circle (p. 11), le beau buddha de stuc, qui avait si miraculeusement échappé aux outrages subis par le monastère depuis le Ve siècle, a été brisé par des vandales, sans qu'on ait pu découvrir les coupables. Par chance la pièce a pu être à peu près reconstituée.

Dans le Western Circle, à Elephanta (p. 12), le second groupe de grottes, trop négligé depuis le temps de leur découverte, a été redégagé ; quelques-unes contiennent encore leurs images sacrées, dont plusieurs liṅgas.

Les ruines de Bassein (p. 14), qui comptent parmi les plus importantes laissées par les Portugais et qui sont les plus anciens vestiges européens dans l'Inde, avaient été l'objet d'un dégagement partiel en 1917 ; la jungle les avait reconquis depuis avec plus de force encore. Le travail a été refait d'une façon définitive, avec l'essai, qui peut nous intéresser, d'un emplâtre de chaux, d'assa fœtida et de mélasse sur les moignons des racines-troncs, pour tuer leurs rejets.

(1) Voir FERGUSSON, *op. cit.*, pl. LXXXV.

A Nalanda (p. 19), les travaux de conservation ont continué. Toute une section des terres entassées, où se distinguent les huit étages de reconstruction, a été maintenue et protégée dans un angle aigu afin de rendre claire au public la succession de celles-ci.

Du palais de Mandalay (p. 33), seul souvenir d'une nombreuse série de groupements analogues il ne fut conservé que la moitié Est, celle occupée par les édifices d'apparat, dont le palais proprement dit. L'autre moitié ne présentait qu'une multitude de constructions médiocres, logements de secondes reines, bâtiments de service, etc. : le tout démoli laissa un véritable désert sur la plateforme générale. Ce vide désagréable a été heureusement comblé par l'établissement de jardins, dont l'arrosage exige un effort considérable en un pays aussi sec que la région de Mandalay.

A Pagan, un fort joli monument, non classé, du XIe siècle (p. 35 et pl. XIX A), dont la terrasse est desservie par un escalier couvert d'une heureuse composition de toits ressautants, a été restauré par les soins d'un particulier, mais sous la surveillance du Service archéologique, preuve de la bonne volonté du peuple birman à unir ses efforts à ceux de l'administration pour sauver ses vieux monuments. Le même heureux état d'esprit règne en Arakan.

Les recherches entreprises par le Service ont amené à Sarnath la découverte d'une intéressante base de stūpa de l'époque gupta (p. 43 et pl XX^b), à Jamālgarhī (p. 54) celle de quelques sculptures et la connaissance d'un type nouveau d'établissements bouddhiques, pavillons à cellules serrées autour d'une cour minuscule, isolés, mais groupés aux environs des salles communes de l'abbaye.

La fouille a donné le sens d'alvéoles remarquées souvent dans les vieux dallages ; la présence d'une monnaie de Vāsudeva (p. 57) encore prise dans l'une d'elles en indique le rôle. Cette coutume, encore existante, d'incruster des monnaies dans le pavage peut donc être reportée jusqu'au IIe siècle de notre ère.

A Peshavar, fut trouvée une de ces rares images du Buddha avec des flammes sur les épaules (pl. XXV et p. 65) ; dans le Western Circle, des grottes jainas du VIIIe ou IXe siècle (Maungya Tungya caves, p. 66 et pl. XXXI^b, XXXII).

Dans l'Eastern Circle, d'énormes figures çivaïtes ont été repérées dans le lit d'un torrent à Unakoti, dans l'Etat de Tripura. Elles sont données comme antérieures au IXe siècle avec une assurance que ne justifie guère la grossièreté de leur exécution.

Au Kashmir, à Harwan (p. 92), furent dégagées autour du stūpa des fondations de différentes époques ainsi que des tuiles employées à la couverture et à la décoration des façades, tuiles numérotées en kharoṣṭhī et montrant dans leur décor des affinités avec le dernier art gandhārien et des influences sassanides. On les rapporte au IVe siècle.

A la suite de cette revue figure une intéressante note de M. Andrews (p. 98 et sqq.) concernant le transport et le remontage des fresques du Turkestan rapportées par Sir Aurel Stein.

Le Musée indien de Calcutta (p. 101) a été réorganisé et la charge de ses collections a été enfin confiée à un conservateur en titre au lieu d'être assurée, aux dépens de ses propres travaux, par l'un ou l'autre membre du Service. On remarque dans les nouvelles entrées (p. 105) un buddha paré, assis, tenant le bol ; il provient du Bihar. Ce type si fréquent en Indochine est peu représenté dans l'Inde et semblerait avoir son origine aux VIIIe-Xe siècles, dans l'Est de ce dernier pays. Il y présente, dans les exemples figurés pl. XXVII, un type de couronne tout particulier, à grands triangles debout, qui ne semble pas très courant dans l'Inde et qui est fort rare en Indochine.

H. Parmentier.

— Sous le titre de *Six contes pâlis tirés de la* Dhammapadaṭṭhakathā (Hanoi, 1924), Mlle Suzanne Karpelès a fait tirer à part la traduction de six récits édifiants auparavant publiée dans la *Revue indochinoise*. La version en est exacte et d'une forme agréable : on regrette seulement qu'elle ne contienne aucun renvoi au texte original. Il est facile de réparer cette omission : les six récits se trouvent dans la tome Ier de l'édition de H. C. Norman :

I. Histoire de Cūḷapanthaka (p. 239-255).
II. Histoire de Kumbhaghosaka (p. 231-239).
III. Histoire du moine Tissa (p. 37-45).
IV. Les questions de Mahāli (p. 263-281).
V. La Fête des fous (p. 255).
VI. Histoire du roi Udena (p. 161-227).

Insulinde.

Dr A. Hœnig. — *Das Formproblem des Borobudur*. — Batavia, C. Winckler, 1924, in-4°, 55 p., 10 figures.

M. Hœnig propose une nouvelle solution à l'énigme du Borobudur. Le problème est de déterminer le dessein primitif d'un édifice qui, sous son aspect actuel, « semble n'avoir pu se résoudre à prendre nettement son parti d'être conique ou pyramidal ou hémisphérique » [1]. Suivant l'hypothèse de M. Foucher, « ce projet initial de l'architecte comportait la construction d'un édifice affectant la forme générale d'un segment de sphère établi en faisant passer un plan horizontal par le tiers du rayon » [2]. M. Hœnig a combattu cette théorie de M. Foucher, en montrant l'erreur de la coupe, donnée par lui (fig. 3), qui n'est pas la coupe médiane attendue, mais une coupe spéciale sur un plan vertical brisé, et où se combinent : *a*) une section des parties circulaires faite sur le rayon ; *b*) une série de sections des galeries, sections parallèles à l'axe, échelonnées d'avant en arrière, le long d'une des diagonales. Ce procédé irrégulier a trompé M. Foucher lui-même, qui a dû rectifier son tracé (p. 831), de telle sorte que ce tracé, dont l'application n'est déjà qu'approximative sur la figure 3, ne correspond plus en rien à une coupe vraie, établie toute sur la médiane ou toute sur la diagonale. En critiquant avec raison ce système, M. H. n'en relève pas explicitement la plus grosse difficulté : les cercles du plan (fig. 2) s'ils tombent — ou presque — aux divers points principaux des galeries, ne touchent celles-ci que successivement, en montant de l'une à l'autre, par suite à des hauteurs chaque fois différentes ; ils n'existent donc pas dans l'espace et ne peuvent être des sections horizontales d'une calotte sphérique, comme la démonstration de M. F. semble le faire supposer. Plus précise d'ailleurs que toute discussion, la très heureuse photographie aérienne du Borobudur, donnée pl. I par M. H., montre clairement

[1] Foucher, *Le stūpa du Borobudur*, BEFEO, IX, 3.
[2] Ibid. p. 7, avec la rectification de la p. 831, que M. Hœnig a oublié de signaler.

que l'édifice est bien dans ses galeries une pyramide à gradins redentés, non une zone de sphère, et que par suite l'ensemble ne peut être une tentative de calotte sphérique.

Une étude détaillée des stūpas a conduit M. H. à les classer en deux séries distinctes : ceux qui sont figurés dans les bas-reliefs de la partie inférieure du monument, apparentés aux pyramides khmères (*prāṅ*) (1) et les stūpas construits de la partie supérieure, analogues aux stūpas birmans. Il en tire les conclusions suivantes sur les phases de la construction du monument. Le projet initial, confié à des architectes inspirés des méthodes khmères, était une pyramide à 9 étages de galeries terminées par un čandi ordinaire. Des mouvements se produisirent sans doute dans cette lourde masse, qui inquiétèrent les constructeurs et firent arrêter les travaux à mi-hauteur ; on consolida en outre la base par l'énorme terrasse qui cache la plinthe inférieure aux sculptures inachevées. Enfin l'œuvre passa aux mains de maîtres élevés à l'école des Birmans, qui la terminèrent par des stūpas de cet art (p. 51).

Je ne vois pour ma part aucune impossibilité formelle à ce système et, jusqu'à ce que s'offre une solution plus facile, celle-ci pourrait être acceptée, si elle ne présentait par ailleurs plusieurs difficultés sérieuses.

La première, non la plus importante, est dans la disproportion qui existerait entre le čandi supérieur et sa formidable base : la terrasse qu'eussent laissée au centre les 9 galeries que supposent, dans cette hypothèse, les dispositions inférieures, permettrait seulement l'édification d'un monument exigu, peu en rapport avec les vastes proportions et le luxe décoratif du soubassement.

La pyramide supposée serait khmère. Disons tout d'abord qu'elle détonnerait presque autant au Cambodge qu'à Java. Les gradins khmèrs n'offrent jamais la combinaison si heureuse des galeries fermées sur l'extérieur, mais ouvertes vers le ciel, qui caractérise le Borobudur. Le système de la pyramide à gradins serait donc passé seul d'un pays à l'autre, à l'exclusion de tout élément décoratif, de toute autre habitude de composition. Un tel emprunt d'un principe réduit à l'absolu et sans aucune influence parallèle de détail serait un fait unique dans l'histoire de l'art ; mais cet emprunt même est-il possible ?

L'art khmèr a donné une place considérable à ce système de pyramide, que couronne soit une construction légère (Bakoṅ, Pràsàt Thoṃ de Koḥ Ker), soit un quinconce de tours, isolées d'abord (Mébôn oriental, Prè Rup, Bàkhèṅ), unies ensuite par des galeries (Baphuon, Aṅkor Vat, etc.). Le pràsàt isolé est rare (Bàksĕi Čamkrŏṅ).

Mais tous ces édifices et le système même sont postérieurs à la construction du Borobudur qu'on s'accorde à cette heure à placer dans la seconde moitié du VIIIe siècle de notre ère. A cette époque le Cambodge est en proie à des troubles constants qui ne laissent place à aucun développement architectural et l'art prékhmèr, antérieur à cette période, n'offre aucun exemple de ce système, bien plus, ne montre aucune tendance à l'essayer. La pyramide apparaît brusquement au IXe siècle avec l'art classique dans le monument de Bàkoṅ (879 A. D.) et la seule trace qui en existe à

(1) Les *prāṅ* cambodgiens doivent être distingués des *prang* siamois, simple déformation des *pràsàts* khmèrs. Cf. LUNET DE LAJONQUIÈRE, *Inventaire descriptif des monuments du Cambodge*, I, p. XXIX ; II, p. VIII.

une époque antérieure, mais sans doute de peu, est une représentation qu'en offre un des bas-reliefs de Bantāy Čhmār [1].

L'attribution à l'art birman des stūpas en cloche des étages supérieurs ne s'impose pas davantage. M. H. est le premier à reconnaître que cette forme ne devient d'un usage constant hors de Java qu'après l'an mille. Mais à Java même il néglige les innombrables stūpas en cloche qui forment amortissements sur les édifices figurés dans les bas-reliefs ou qui ornent les murs mêmes des galeries du Borobudur. Pour prendre une telle valeur de décor courant, il faut que ce type d'édifice ait été très répandu. Les architectes du Borobudur n'avaient donc pas à emprunter cette forme aux Birmans, puisqu'ils en faisaient avant eux un usage fréquent. Ce qui d'ailleurs, à mon sens, caractérise surtout les stūpas birmans, cambodgiens, siamois, c'est la haute flèche annelée qui les surmonte : or c'est l'élément le moins représenté au Borobudur, même si l'on veut l'apparier à l'espèce d'obélisque qui, dans ce monument, couronne le stūpa.

En résumé, la base ne peut être khmère et les stūpas ne sont pas forcément d'origine birmane. Cet hypothétique čandi sur pyramide est-il javanais ? Il ne le semble guère davantage. S'il le fut, comment expliquer l'absence de toute image de ce genre dans la riche série de modèles architecturaux que nous fournissent les bas-reliefs du Borobudur ? Comment, d'autre part, comprendre l'abandon complet de ce système par l'architecture javanaise, après cette unique tentative, alors que la pyramide est en somme facile à réaliser — son succès chez les médiocres constructeurs que furent les Khmèrs le prouve — et qu'elle est d'une si haute valeur décorative ?

En somme, l'étude de M. Hoenig, fort remarquable pour le détail, ne semble pas fournir encore la solution du problème. L'auteur aura eu du moins le mérite de poser nettement la question et de ne pas laisser les savants s'endormir sur une solution que la haute autorité d'un maître tel que M. Foucher a fait accepter partout avec trop de facilité.

H. Parmentier.

---

(1) Cf. *BEFEO*, XIV, iii, 16.

CHRONIQUE

INDOCHINE FRANÇAISE

Ecole Française d'Extrême-Orient. — M. Finot, Directeur de l'Ecole, a collaboré avec le Service de législation et d'administration du Gouvernement général, à la préparation du décret du 23 décembre 1924 qui a réglé l'application en Indochine de la loi du 11 décembre 1923 pour le classement et la conservation des monuments historiques. Il a mis à l'étude les arrêtés qui doivent compléter ce décret en ce qui touche les biens français, les biens indigènes, la liste générale de classement et les mesures particulières destinées à assurer la protection du groupe d'Aṅkor. Il a contribué, pour la partie épigraphique, à la composition du premier volume des *Mémoires archéologiques* consacré au temple de Bantãy Srĕi (Cambodge), dont les inscriptions lui ont permis de fixer la date et de retracer l'histoire. Il a obtenu de la bienveillance du Gouverneur général l'inscription au budget de 1925 d'un crédit pour la reconstruction du Musée, crédit qui fut voté par le Conseil du Gouvernement dans sa séance du 26 novembre 1924. Il a prêté son concours à la préparation des programmes de l'Ecole des Hautes Etudes indochinoises et siégé en novembre 1924 au Comité consultatif de l'Instruction publique. Enfin, en dehors de ses fonctions administratives, il a présidé la Commission des publications de la Société de Géographie de Hanoi, chargée de réunir les matériaux d'un ouvrage de documentation générale sur l'Indochine française.

— M. H. Parmentier, membre permanent, Chef du Service archéologique, après sa tournée au Cambodge, a effectué diverses recherches en Cochinchine et en Annam, puis est rentré à Hanoi le 29 août 1924, pour mettre au point les résultats obtenus dans ce voyage et en particulier préparer la partie architecturale et graphique de la publication prochaine de l'Ecole sur le remarquable temple de Bantãy Srĕi, n° 546 bis. Il n'en a été distrait que par le dégagement de quelques tombeaux chinois anciens du riche groupe de Nghi-vệ, qu'il a fouillés avec l'aide de M. Batteur. Les résultats de ces recherches qui ont fourni encore toute une série de pièces et des modèles de constructions en terre cuite, feront l'objet plus tard d'une note détaillée.

— M. L. Aurousseau, membre permanent, professeur de chinois et secrétaire-bibliothécaire, a secondé le Directeur dans l'administration de l'Ecole et l'édition du *Bulletin*. Il a collaboré à la préparation des textes relatifs au classement et à la protection des monuments historiques ainsi qu'à la mise au point de deux nouveaux projets de marché passés avec la maison G. Vanoest de Paris pour la publication des séries dites *Mémoires archéologiques*, *Publications* et *Bibliothèque* de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Sous sa direction a été continuée l'impression de l'*Inventaire du fonds chinois de la bibliothèque* et achevée l'édition du *Ngan-nan tche yuan*. Il a surveillé le travail des estampeurs chargés d'accroître notre collection épigraphique et les acquisitions de livres destinés aux fonds chinois et annamite. Il a poursuivi ses études personnelles et donné au présent numéro du *Bulletin* une contribution intitulée *Sur le nom de Cochinchine*, dans laquelle il a montré que le nom de *Cochinchine* doit provenir, par le portugais *Quachymchyna*, d'une expression arabe qui servait à désigner, vers la fin du XVe siècle, le royaume annamite et plus spécialement les régions tonkinoises.

— M. H. Marchal, membre permanent, Inspecteur du Service archéologique, a continué dans le groupe d'Aṅkor le travail ordinaire de dégagement et de consolidation, qui a eu pour objectifs, pendant la période envisagée, le Pràsàt Čruṅ S.-O., la Porte des Morts et la Porte Nord, le Baphuon, l'enceinte du Palais et le Práḥ Pithu. Il en sera rendu compte plus loin.

— M. Ch. Batteur, membre permanent, Inspecteur du Service archéologique, est rentré de congé le 18 août 1924. En septembre-octobre il a, soit avec MM. Goloubew ou Parmentier, soit seul, exécuté la fouille d'un tombeau chinois découvert à Sơn-thôn, village de Nghi-vệ, province de Bắc-ninh, et situé non loin de celui fouillé en 1923 (*BEFEO*, XXIII, 538). Ce tombeau, de construction très médiocre, était, du dallage au sommet de la voûte, rempli par une ancienne termitière et c'est à grand'peine que l'on a pu en extraire le mobilier funéraire qu'il contenait. Son architecture, ainsi que son mobilier, l'apparentent aux tombeaux de la même région (*BEFEO*, XVII, I, 3 sqq. et XXIII, 538).

— M. Victor Goloubew, membre temporaire de l'Ecole, a repris, après son retour du Cambodge le 30 juin 1924, la direction du service de documentation photographique dont il avait commencé la réorganisation en 1924. Le nombre des épreuves classées par lui dépasse actuellement 3.000. En même temps, M. Goloubew s'occupait de la mise au point technique du tome I des *Mémoires archéologiques* de l'E. F. E. O., consacré au temple de Bantãy Srĕi (Cambodge) et pour lequel il rédigea, en outre, une étude iconographique. Le 4 novembre, il fit à la Société de Géographie de Hanoi une communication sur le Phnom Kulên et ses sites archéologiques, publiée depuis dans le huitième cahier de cette Société. Plusieurs articles et notices écrits par M. Goloubew au cours du 2e semestre de l'année 1924, paraîtront prochainement dans le *Bulletin*. Par arrêté du 26 novembre 1924, le terme de séjour de M. Goloubew a été prorogé d'un an pour compter du 9 décembre 1924.

— M. Charles Robequain, membre temporaire, est parti le 20 juillet 1924 pour une reconnaissance rapide de l'Indochine française. Il s'est arrêté quelque temps au Tranninh et à Luang Prabang, a descendu le Mékhong, et, après un court séjour au Cambodge et au Lang-Bian, a regagné Hanoi à la fin du mois d'octobre. Il a recueilli partout des notes détaillées sur la géographie, tant physique qu'humaine, des contrées parcourues. Après ce circuit, il a pu choisir, en connaissance de cause, le pays auquel il voudrait consacrer une étude géographique approfondie. C'est la province de Thanh-hoá, qui présente une indéniable unité et qui, cependant, avec ses régions naturelles habitées par des races si diverses, offre un saisissant raccourci de l'Indochine entière. Il est reparti de Hanoi le 30 novembre 1924 pour explorer la partie montagneuse de cette province (régions de Bái-thượng et Hồi-xuân).

— Mlle Suzanne Karpelès est partie le 4 août, chargée d'une mission au Cambodge. Elle a séjourné à Phnoṃ Pĕñ, où elle a étudié la littérature khmère, en particulier le Rāmāyaṇa cambodgien. En novembre, elle s'est rendue à Aṅkor pour y recevoir, avec M. Marchal, S.A.R. le prince Damrong Rajanubhab venu de Bangkok pour visiter les monuments. Mlle Karpelès a achevé le 27 décembre 1924 son terme de séjour à l'Ecole comme membre temporaire.

— Le Commandant Lepage, attaché temporairement à l'Ecole, a revu sa traduction du *Ngan-nan tche yuan*. Il a présidé la Commission chargée de corriger les compositions des candidats à l'obtention du certificat d'aptitude à l'enseignement des caractères chinois dans les écoles privées de Cochinchine. Il a en outre fait partie de la Commission centrale d'examens de langues orientales en octobre 1924. Le contrat qui le liait à l'Ecole arrivant à expiration à la date du 30 novembre, le Commandant Lepage s'est embarqué à destination de France le 26 novembre.

Bibliothèque. — Voici la liste des acquisitions nouvelles (1) :

Livres.

Maurice Abadie. *Les races du Haut-Tonkin. De Phong-Tho à Langson*. Paris, Société d'éditions géographiques, maritimes et coloniales, 1924. [*Don de l'éditeur*.] Cf. *supra*, p. 588.

Abou 'lkasim Firdousi. *Le livre de Feridoun et de Minoutchehr, rois de Perse*. Traduction de Jules Mohl, d'après le Shah-Nameh. 6e édition. Paris, H. Piazza, 1924.

S. Krishanaswami Aiyangar. *Some Contributions of South India to Indian Culture*. Calcutta, University of Calcutta, 1923.

Prosper Alfaric. *Les écritures manichéennes. Leur constitution, leur histoire*. Paris, Emile Nourry, 1918.

Amitagati. *Subhāṣitasaṃdoha, Sanskrit und Deutsch*, herausgegeben von Richard Schmidt. Leipzig, Brockhaus, 1908.

Louis Andard. *En roulotte à travers l'Inde catholique*. 5e mille. Paris, Baudinière, 1924.

Der Anekārthasaṃgraha des Hemachandra. *Mit Auszügen aus dem Commentare des* Mahendra. Herausgegeben ven Theodor Zachariae. Wien, A Höldler, 1893. (Quell. der Altind. Lex., Bd. 1).

Guillard d'Arcy. *Hao-Khieou-Tcheouan ou la Femme accomplie*. Roman chinois traduit sur le texte original. Paris, Benjamin Duprat, 1842.

H. d'Ardenne de Tizac. *Animals in Chinese Art. A collection of examples selected and described* by H. d'Ardenne de Tizac, with a preface by Roger Fry. London, Benn Brothers, 1923.

Arthaśāstra of Kauṭilya. A new edition by J. Jolly and R. Schmidt. Vol. I. Lahore, Banarsi Dass, 1923. (Punj. Sansk. Ser., n° 4.)

Āryavidyāsudhākara, or a Compendium of Hindu Philosophy and Ritual by Yajñesvara Cimaṇa Bhatta. Edited with notes by Śivadatta D. Kudāla. Lahore, Banarsi Dass, 1923. (Punj. Sansk. Ser., n° 3.)

(1) Les titres suivis de la mention *Don* sont ceux de livres ou de périodiques offerts par le corps savant, la société, l'institution ou le service officiel qui les a fait éditer. Les autres donateurs sont l'objet d'une mention spéciale. Les publications suivies de la mention *Ech*. sont celles qui ont été reçues à titre d'échange. La mention « dépôt légal » [*Dép.*] désigne les livres ou périodiques envoyés obligatoirement à notre bibliothèque en exécution de l'article 26 de l'arrêté du 20 septembre 1920. Les titres qui ne sont suivis d'aucune mention sont ceux des ouvrages qui sont entrés par voie d'achat à notre bibliothèque.

Leigh ASHTON. *An introduction to the study of chinese sculpture.* London, Ernst Benn, 1924.

Marius AUDIN. *Le livre, son architecture, sa technique.* Paris, Editions G. Crès, 1924.

Arthur et Ellen AVALON. *Hymnes à la Déesse,* traduits du sanscrit avec introduction et notes. Paris, Bossard, 1923. (Petite Collection Orientaliste.)

J. Dyer BALL. *Cantonese made easy.* 4th edition, revised and enlarged. Hongkong, Kelly and Walsh, 1924.

BANARSI DAS JAIN. *Ardha-māgadhi Reader.* Lahore, 1923.

Comte BEGOUËN. *Les modelages en argile de la caverne de Montespan (Haute-Garonne).* Toulouse, Douladoure, 1923.

Charles BELLAN. *Fleur de lotus.* 2e édition. Paris, Editions du Monde nouveau, 1924.

BHASA. *Vāsavadattā, being a translation of an anonymous sanskrit drama Svapanavāsavadatta attributed to* BHASA, by V. S. SUKTHANKAR. London, Humphrey Milford, 1923.

Laurence BINYON. *Examples of Indian Sculpture at the British Museum, twelve Collotype Plates selected by* Laurence BINYON, with an Introduction by William ROTHENSTEIN and a Foreword by Sir Hercules READ. London, India Society, [1923]. [*Don de l'éditeur.*]

Alfred BLANCHET. *Nicole et Ramsès.* Roman d'une jeune fille coloniale. Paris, La Renaissance du Livre, 1919.

André BLUM. *Histoire générale de l'art, des origines à nos jours.* Paris, Aristide Quillet, 1923.

J. F. BLUMHARDT. *Bengali Books.* Supplement 1906-1920. London, Eyre, 1923. (India Off. Libr. Cat., Vol. II, Part IV.) [*Don de l'éditeur.*]

Ernst BOERSCHMANN. *La Chine pittoresque.* Paris.

L. BONNAFONT. *Trente ans de Tonkin.* Paris, Eugène Figuière, [1923].

Julien BONNECASE. *L'Ecole de l'Exégèse en droit civil. Les traits distinctifs de sa doctrine et de ses méthodes d'après la profession de foi de ses plus illustres représentants.* 2e édition, entièrement revue et augmentée. Paris, E. de Boccard, 1924. (Bibl. de l'hist. du droit et des institutions, T. XIX.)

W. BONSELS. *Voyage dans l'Inde.* Traduit de l'allemand par Hélène LEGROS. Paris, Nouvelle Revue Française, 1924. (Les Documents bleus, n° 7.)

Jean BOUCHOT. *Le Temple des Lamas.* Pékin, La « Politique de Pékin », 1923. (Coll. de la « Politique de Pékin ».)

Guy BOULAIS. *Manuel du Code chinois.* Chang-hai, Imprimerie de la Mission catholique, 1924. [*Don de l'auteur.*]

Adam BRAND. *Neu-vermehrte Beschreibung seiner grossen chinesischen Reise, welche er Anno 1692 von Moscau aus, über Grosz-Ustiga, Siberien, Dauren, und durch die grosse Tartarey bis in Chinam, und von da wieder zurück nach Moscau innerhalb drey Jahren vollbracht.* 3er Druck. Lübeck, in Verlag Reter Böckmanns, 1734.

Renward BRANDSTETTER. *Wir Menschen der indonesischen Erde. III. Der Intellekt der indonesischen Rasse.* Luzern, E. Harg, 1923.

Victor BROCHARD. *Les sceptiques grecs.* 2e édition. Paris, Librairie philosophique, 1923.

Percy Brown. *Indian Painting.* Calcutta, Association Press. (The Heritage of India.)

Ferdinand Brunot. *Histoire de la langue française des origines à 1900.* T. IV. *La Langue classique (1660-1715).* 2e partie. Paris, Ernest Flammarion, 1924.

Buddhaghosa. *Manorathapūraṇī, Commentary on the Aṅguttara-Nikāya.* Vol. I. *Eka-Nipāta.* Part I. Edited from materials left unfinished by Edmund Hardy, by Max Walleser. London, Humphrey Milford, 1924. (Pali Text Society.)

Id. *The Path of purity, being a translation of Visuddhimagga* by Pe Maung Tin. Part I. London, The Oxford University Press, 1923. (Pali Text Society, Translation Series, n° 11.)

Id. *Samanta-pāsādikā, Commentary on the Vinaya Piṭaka.* Edited by J. Takakusu and M. Nagai. Vol. I. London, Humphrey Milford, 1924. (Pali Text Society.)

Othon Burchard. *La petite sculpture chinoise.* Traduction de Georges Taboulet. Paris. (Documents d'art.)

Candragomin. *Cāndravyākaraṇa. Die Grammatik des* Candragomin. Sūtra, Uṇādi, Dhātupāṭha. Herausgegeben von Bruno Liebich. Leipzig, in Commission bei F. A. Brockhaus, 1902. (Abh. K. M., t. XI, n° 4.)

Id. *Candra-Vṛtti. Der Original Kommentar* Candragomin's *zu seinem grammatischen Sūtra.* Herausgegeben von Bruno Liebich. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1918.

R. G. Canivet et M. Fort. *L'Egypte. Pages de littérature et d'histoire choisies.* Paris, F. Rieder, 1923.

Jean Capart. *Toutankhamon.* Paris, Vromant, 1923.

Albert Carnoy. *Les Indo-Européens. Préhistoire des langues, des mœurs et des croyances de l'Europe.* Paris, Vromant, 1921.

Fr. Caron et Joest Schouten. *Wahrhaftige Beschreibungen zweyer mächtigen Königreiche Jappan und Siam. Alles aus dem Niederländischen übersetzt.* Nürnberg, in Verlegung Michael und Joh. Friederich Endters, 1663.

Bon Carra de Vaux. *Gazali.* Paris, Félix Alcan, 1902. (Les grands philosophes.)

Catalogue de la Bibliothèque de la Direction des Services Economiques. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1924. [*Don.*]

Catalogue des plans et cartes du Service Géographique de l'Indochine française. Hanoi, Service Géographique, 1924. [*Dép.*]

Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque Nationale. Tomes LXXVII-LXXX. Paris, Imprimerie Nationale, 1924. [*Don.*]

E. Cavaignac. *Prolégomènes.* Paris, E. de Boccard, 1924. (Hist. du Monde, t. I.)

Ceylon, its history, people, commerce, industries and resources. Compiled and published by Plâté. Colombo, [1924].

Félicien Challaye. *La Chine et le Japon politiques.* Paris, Félix Alcan, 1921.

N. Chune Charuvastra. *La Formation du Mariage et la Puissance maritale en droit siamois.* Paris, Marcel Giard, 1922.

Nalini Mohon Chatterjee. *Krishna,* légende hindoue traduite de l'édition anglaise par Jacqueline André. 2e éd. Paris, Fischbacher, 1924.

Tapanmohan Chatterji. *Sous les manguiers* (Légendes du Bengale). Traduction d'Andrée Karpelès. Paris, Bossard, 1923. (Petite Collection Orientaliste.)

Robert Cæsar Childers. *A Dictionary of the Pali Language.* London, Kegan Paul.

Der Chinesische Dharmasaṃgraha, herausgegeben von Friedrich WELLER. Leipzig, H. Haessel Verlag, 1923.

Choix de sculptures des Indes. 1ère série. La Haye, Martinus Nijhoff, 1923. (Publications de la Société des Amis de l'Art asiatique rédigées par T. B. Roorda, II.) [*Don.*]

Albert CIM. *Petit manuel de l'amateur de livres.* Nouvelle édition. Paris, Ernest Flammarion, 1923.

Paul CLAUDEL. *Un coup d'œil sur l'âme japonaise.* (Nouvelle Revue française, n° 121, 1er octobre 1923.)

Code de la Route au Tonkin (Arrêté du 3 janvier 1924). Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1924. [*Dép.*]

Code pénal. Royaume du Cambodge. Phnom-Penh, Imprimerie du Protectorat, 1924. [*Don.*]

William COHN. *Indische Plastik.* Berlin, Bruno Cassirer Verlag, 1921. (Die Kunst des Ostens, Bd. II.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

G. CONTENAU. *La Glyptique syro-hittite.* Paris, P. Geuthner, 1922. (Bibl. Arch. et hist., II.) [*Don de l'éditeur.*]

Ananda K. COOMARASWAMY. *La danse de Çiva.* Quatorze essais sur l'Inde. Traduit de l'original anglais par Madeleine ROLLAND. 3e édition. Paris, F. Ridder, 1922. (Les prosateurs étrangers modernes.)

Henri CORDIER. *Bibliotheca sinica. Dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à l'Empire chinois.* 2e édition. Supplément et Index. Fascicule IV. Paris, P. Geuthner, 1924.

ID. *Mélanges d'histoire et de géographie orientales.* T. I-IV. Paris, J. Maisonneuve, 1914-23. [*Don de M. Henri Imbert.*]

Paul Louis COUCHOUD. *L'Apocalypse.* Traduction du poème avec une introduction. Paris, Bossard, 1922. (Les textes primitifs du Christianisme.)

ID. *Sages et poètes d'Asie.* 4e édition. Paris, Calmann Lévy, 1923.

Henri COUPIN. *Les Arts et Métiers chez les Animaux.* 7e édition. Paris, Vuibert, 1922.

Johann CRASSET. *Auszführliche Geschicht der in dem äussersten Welt-Theil gelegenen Japonesischen Kirch.* Augspurg, in Verlag Frantz Antoni Ilger, Cathol. Buchhandlern, gedruckt bey Antoni Maximilian Heisz, 1738.

Ch. CREVOST et Ch. LEMARIÉ. *Catalogue des produits de l'Indochine.* T. III. Matières grasses végétales. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1924. [*Don.*]

Franz CUMONT. *Recherches sur le Manichéisme.* I. *La cosmogonie manichéenne d'après Théodore Bar Khôni.* Bruxelles, H. Lamertin, 1908.

Albert CUNY. *Etudes prégrammaticales sur le domaine des langues indo-européennes et chamito-sémitiques.* Paris, Edouard Champion, 1924. (Collect. Linguist., XIV.)

Arthur DAGUIN et Alphonse DUBREUIL. *Le Mariage annamite en Indochine, Cochinchine, Annam, Tonkin, plus spécialement dans l'Empire d'Annam.* Paris, Lucien Dorbon.

C. D. DALĀL. *A Catalogue of Manuscripts in the Jain Bhandars at Jesalmere.* Compiled by C. D. DALĀL, and edited with Introduction, Indexes, and Notes on unpublished works and their authors by Lālchandra Bhagawāndās GĀNDHI. Baroda, Central Library, 1923. (Gaekwad's Or. Ser., N° XXI.) [*Ech.*]

[Prince DAMRONG.] *Siam State Railways. Along the Railway Line.* Revised edition. Bangkok, 1923-24. [*Don.*]

Arsène DARMESTETER. *La vie des mots étudiée dans leurs significations.* 14e édition. Paris, Delagrave, 1923.

Tulsi DAS. *The Râmâyana of* TULSI DÂS, translated from the original hindu by F. S. GROWSE. Sixth edition revised and corrected. Allahabad, Ram Narain Lal, 1922.

Sushih Kumar DE. *Studies in the history of Sanskrit Poetics.* Vol. I. Chronology and Sources. London, Luzac, 1923.

Cornelis DE BRUYN. *Reizen over Moskovie door Persie en Indie.* Amsterdam, Rudolph en Gerard Wetstein, Joannes Oosterwyk, Hendrik van de Gaete, 1714.

ID. *Reizen door de vermaardste Deelen van Klein Asia, de Eylanden Scio, Rhodus, Cyprus, Metelino, Stanchio etc. Mitsgaders de voornaamste Steden van Aegypten, Syrien en Palestina.* Delft, Henrik van Krooneveld, 1698.

J. DECLAREUIL. *Rome et l'organisation du droit.* Paris, La Renaissance du Livre, 1924. (Evol. de l'Hum., XIX.)

Henri DELACROIX. *La religion et la foi.* Paris, Félix Alcan, 1922. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.)

R. DELOUSTAL. *Les mines de Tụ-long.* Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1924. [*Don de l'auteur.*]

Paul-M. DÉNISSE. *Le Domino chinois.* 2e édition. Saigon, Albert Portail, 1924.

Cl Lefebvre DES NOËTTES. *La force motrice animale à travers les âges.* Paris, Berger-Levrault, 1924.

Deux missionnaires de Chine mis à mort pour la foi par les Boxeurs en 1900 : le P. Paul Denn, le P. Ignace Mangin, de la Compagnie de Jésus. Lille, Procure des Missions, 1901. (Extrait du Bulletin : *Chine, Ceylan, Madagascar.*)

Roger DÉVIGNE. *Un continent disparu. L'Atlantide, sixième partie du monde.* 10e édition, Paris, G. Crès, 1924. (Collection « Voyages ».) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Der Dhātupātha des HEMACHANDRA *mit dem selbstverfassten Commentare des Autors.* Herausgegeben von Joh. KIRSTE. Wien, A. Höldler, 1091. (Quellen der Altind. Lex., Bd. XV.)

NGUYỄN-VĂN-ĐIỀN. *Lược khảo về bộ luật mới Bắc-kỳ có phụ một bản pháp luật danh từ giải nghĩa. Notions sommaires sur la justice indigène au Tonkin d'après les nouveaux codes revisés mis en vigueur à dater du 1er Janvier 1923, suivi d'un Lexique franco-sino-annamite.* Hanoi, Kim-đức-Giang, 1923. Cf. *supra*, p. 259.

Adolphe DIEUDONNÉ. *Les monnaies françaises. Aperçu historique.* Paris, Payot, 1923.

Discours prononcés à la séance de clôture du Congrès le samedi 26 avril 1924 par Louis JOUBIN, Jean VIREY, Gaston ROUPNEL et Alfred LACROIX. Paris, Imprimerie nationale, 1924. (Congrès des Sociétés savantes, no 5.)

James DOUIE. *The Panjab, North-West Frontier Province and Kashmir.* Cambridge, University Press, 1916. (Provincial Geographies of India.)

P. Denis DOUTRELIGNE. *Notes sur le langage des Dioy (Thai, Tho) du Kouy Tcheou méridional.* Wien, Mechitharisten-Buchdruckerei, 1924. (Anthropos, t. XVIII-XIX, 1923-1924. [*Don de l'auteur.*]

Jacques LÊ-VĂN-ĐỨC. *A travers l'Allemagne, la Belgique et l'Angleterre. Impressions de voyage d'un Annamite.* Quinhon, Imprimerie de Quinhon, 1924.

Albert Dufourcq. *L'Avenir du Christianisme*. Première partie. I-V, *Histoire ancienne de l'Eglise*. VI, *Histoire moderne de l'Eglise*. Paris, Plon, 1924.

Charles Dugas. *La Céramique grecque*. Paris, Payot, 1924. (Coll. Payot.)

Henry Dugout. *Carte de la province du Kiang-sou au 200.000*ᵉ. 1ʳᵉ feuille (Chang-hai Wou-sieh). Chang-hai, Imprimerie de la Mission catholique, 1922. (Var. Sin., n° 54.)

Gaston Dujarric. *L'Etat mahdiste du Soudan*. Paris, J. Maisonneuve, 1901.

Georges Dumézil. *Le festin d'immortalité. Etude de mythologie comparée indo-européenne*. Paris, Paul Geuthner, 1924. (Ann. Mus. Guimet, Bibl. Et., XXXIV.)

René Dussaud. *Les Civilisations préhelléniques dans le bassin de la mer Egée*. 2ᵉ édition revue et augmentée. Paris, Paul Geuthner, 1914.

Sukumar Dutt. *Early Buddhist Monachism, 600 B.C.-100 B.C.* London, Kegan Paul, 1924.

C. Einstein. *La Sculpture africaine*. Traduction de Thérèse et Raymond Burgard. Paris, 1922. (Documents d'art.)

Encyclopædie van Nederlandsch-Indië, onder redactie van D. G. Stibbe. Afl. 6-7. 'S Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1923-1924.

Encyclopédie de l'Islam. Dictionnaire géographique, ethnographique et biographique des peuples musulmans, par Th. Houtsma, R. Basset, T. W. Arnold et H. Bauer. 20ᵉ-26ᵉ livraisons. Paris, Auguste Picard, 1914-1921.

L'Enseignement mutuel du Tonkin en 1924. Hanoi, Imprimerie Kim-Đức-Giang, 1924.

Jean Escarra. 大理院判例要旨滙覽. *Recueil des sommaires de la jurisprudence de la Cour suprême de la République de Chine en matière civile et commerciale (1912-1918)*. 1ᵉʳ fasc. *Principes généraux du droit. Droit des obligations. Droit commercial*. Chang-hai, Orphelinat de T'ou-sè-wè, 1924.

Jean d'Esme. *L'âme de la brousse*. 5ᵉ mille. Paris, J. Ferenczi, 1923.

Explanatory Notice on the display of ancient warfare representing the attack of the Burmese stronghold by the Siamese, during their expedition against Tavoy in the year B. E. 2330 (1787 A. D.). Bangkok, The Committee of the Military Tournament, 1922.

Philippe Fabia. *Mosaïques romaines des musées de Lyon*. Lyon, 1923.

G. Fadeuilhe et J. Delort. *Indicateur postal indochinois*. Hanoi, Mạc-đình-Tư, 1924.

De Farges. *Relation des révolutions arrivées à Siam dans l'année 1688*. Amsterdam, Pierre Prunel, 1691.

J. N. Farquhar. *An outline of the religious literature of India*. Oxford, University Press, 1920, (The Religious Quest of India.)

Claude Farrère. *Fumée d'opium*. Edition illustrée. Paris, Ernest Flammarion, 1921.

Id. *Mes voyages. La promenade d'Extrême-Orient*. Paris, Ernest Flammarion, 1924.

A. de Fautereau-Vassel. *Yunnanfou*. 12 estampes en couleurs. [Hanoi, 1924.]

Eugène de Faye. *Origène. Sa vie, son œuvre, sa pensée*. Vol. I. *Sa bibliographie et ses écrits*. Paris, Ernest Leroux, 1923. (Bibl. Ec. H.-Et., Sc. rel., XXXVII.) [*Ech.*]

* Léon Feer. *Le Karma Çataka*. Paris, Imprimerie nationale, 1901. (Extr. *Jour. Asiat.*, janv.-juin 1901.)

S. Ferdinand-Lop. *Les Ressources du domaine colonial de la France.* Paris, Dunod, 1923-1924. (Doc. Pol. et Soc.)

Gabriel Ferrand. *L'Empire sumatranais de Çrīvijaya.* Paris, Imprimerie nationale, 1922. [*Don de l'auteur.*]

Id. *Le K'ouen-louen et les anciennes navigations interocéaniques dans les mers du Sud.* Paris, Imprimerie nationale, 1919. (Extr. *Jour. Asiat.*, 1919.) [*Id.*]

Id. *Notes de géographie orientale.* Paris, Imprimerie nationale, 1923. (Extr. *Jour. Asiat.* janv.-mars 1923.) [*Id.*]

Augustin Filon. *Histoire de la littérature anglaise depuis ses origines jusqu'à nos jours.* 6e édition. Paris, Hachette, 1922.

René Foignet. *A B C des contrats en droit français.* Paris, Delagrave, 1923. (Collection des A B C.)

Alfred Forke. *Mê Ti des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke zum ersten Male vollständig übersetzt, mit ausführlicher Einleitung, erläuternden und textkritischen Erklärungen versehen,* von Professor Alfred Forke. Berlin, Kommissionsverlag der Vereinigung wissenschaftlicher Verleger, 1922. (Mitt. Sem. Or. Spr., XXIII-XXV.)

[*Formosa.*] *The Trans-Pacific,* Vol. VIII, n° 23 (Feb.-March 1923). Special Formosa Number. Tokyo, B. W. Fleisher, 1923. [*Don du Consulat du Japon à Haiphong.*]

Formulaire général des actes de procédure civile et commerciale devant les juridictions annamites du Tonkin, publié par les soins de la Direction de l'Administration judiciaire (Service de la Justice indigène). Editions française et annamite. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1924. [*Dép.*]

Pascal Forthuny. *Les amants chinois.* Paris, Albin Michel, 1924.

James George Frazer. *Les origines de la famille et du clan.* Traduction française par la comtesse J. de Pange. Paris, P. Geuthner, 1922. (Ann. Musée Guimet, Bibl. d'Et., t. XXX.) [*Ech.*]

Jean Fredet. *Ch. de Montigny, créateur de la Concession de Changhai (d'après des documents inédits).* (Changhai, 1923.) [*Don de l'auteur.*]

Dr Sigm. Freud. *Totem et Tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs.* Traduit de l'allemand par le Dr S. Jankélévitch. Paris, 1924.

J. de Galembert. *Les administrations et les services publics indochinois.* Hanoi, Mạc-đình-Tư, 1924.

E. Garçon. *Le droit pénal. Origines. Evolution. Etat actuel.* Paris, Payot, 1922. (Coll. Payot.)

F. Gas-Faucher. *En sampan sur les lacs du Cambodge et à Angkor.* (Marseille, Barlatier, 1922.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

R. M. Gattefossé. *Adam. L'homme tertiaire.* Lyon, Pierre Argence, [1918].

Id. *La vérité sur l'Atlantide.* Lyon, Legendre, 1923.

Gaudefroy-Demombynes. *Le pèlerinage à la Mekke. Etude d'histoire religieuse.* Paris, P. Geuthner, 1923. (Ann. Mus. Guimet, Bibl. Et., t. XXXIII.) [*Ech.*]

Léon Gauthier. *La philosophie musulmane.* Paris, Ernest Leroux, 1900.

Hessel Gerritsz. *Beschryvinghe van der Samoyeden landt en* Histoire du pays nommé Spitsberghe, *uitgegeven door* S. P. L'Honoré Naber. 'S Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1924. (Linsch.-Vereen., XXIII.)

Charles Gide. *Cours d'économie politique.* 8e éd. Paris, Sirey, 1923.

Louis Gillet. *Lectures étrangères* (1ère série). 5e éd. Paris, Plon, 1924.

J. Gilliéron. *Pathologie et Thérapeutique verbales*. Paris, Edouard Champion, 1921. (Collect. linguist., XI.)

Id. *Thaumaturgie linguistique*. Paris, Edouard Champion, 1923. (Collect. linguist., XIII.)

Helmuth von Glasenapp. *Der Hinduismus. Religion und Gesellschaft im heutigen Indien*. München, Kurt Wolff Verlag, 1922.

G. Glotz. *La civilisation égéenne*. Paris, La Renaissance du Livre, 1923. (Evol. de l'Hum., IX.)

Comte de Gobineau. *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale*. Paris, G. Crès, 1923.

Edmond de Goncourt. *Outamaro, le peintre des maisons vertes. L'art japonais au XVIIIe siècle*. Edition définitive. Paris, E. Flammarion.

W. A Graham. *Siam*. London, A Moring., Cf. *supra*, p. 596.

J. W. Gregory et C. J. Gregory. *To the Alps of Chinese Tibet. An account of a journey of exploration unto and among the snow-clad mountains of the Tibetan frontier*. London, Seeley, 1923.

George A. Grierson. *The Eastern School of Prākrit grammarians and Paiśācī Prākrit*. [*Don de l'auteur.*]

René Grousset. *Les Empereurs chinois mécènes et dilettantes*. Paris, 1923. (Bulletin de l'Institut général psychologique, 1923, nos 4-6.)

Id. *Le Réveil de l'Asie. L'impérialisme britannique et la révolte des peuples*. Paris, Plon-Nourrit, 1924.

René Guénon. *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*. Paris, Marcel Rivière, 1921. (Systèmes et faits sociaux.)

Id. *Orient et Occident*. Paris, Payot, 1924.

Guide aérien pour l'Indochine. Edition de Mars 1923. [*Ech.*]

Guide G. B. Tonkinois [par Broussard de La Garlière.] Edition 1924. Hanoi, Publications G. B., 1924.

Charles Guignebert. *La vie cachée de Jésus*. Paris, Ernest Flammarion, 1921.

P. Guitet-Vauquelin, A. Houdin et P. Mac Orlan. *Initiation à la vie du livre*. 6e édition. Paris, La Renaissance du Livre.

George C. O. Haas. *Recurrent and parallel passages in the principal Upanishads and the Bhagavad-Gītā with references to other sanskrit texts*. New York, 1922. (J. A. O. S., 42.)

J. Hackin. *Guide-catalogue du Musée Guimet. Les Collections bouddhiques. (Exposé historique et iconographique). Inde centrale et Gandhâra. Turkestan. Chine septentrionale. Tibet*. Paris et Bruxelles, G. Van Oest, 1923. [*Don de l'auteur.*] Cf. *supra*, p. 303.

Ernst Hæckel. *Aus Insulinde. Malayische Reisebriefe*. Bonn, Emil Strauss, 1901. [*Don de M. V. Goloubew.*]

Dr. Fannina W. Halle. *L'Art de la Vieille Russie*. Traduction de Maurice Bloch. Paris, 1922. (Documents d'art.)

Myriam Harry. *Petites épouses*. 17e édition. Paris, Calmann-Lévy, 1920.

Ch. Haviland. *Collection Ch. Haviland. Céramique de l'Extrême-Orient. Estampes japonaises*. Paris, Georges Petit, 1923. [*Don de l'éditeur.*]

Robert Heine-Geldern. *Altjavanische Bronzen aus dem Besitze der ethnographischen Sammlung des Naturhistorischen Museums in Wien.* Wien, C. V. Stern, 1925. (Artis Thesaurus, Bd. I.)

Jean Hering. *Etude sur la doctrine de la chute et de la préexistence des âmes chez Clément d'Alexandrie.* Paris, Ernest Leroux, 1923. (Bibl. Ec. H.-Et., Sc. rel., XXXVIII.) [*Ech.*]

Hindu Tales. *An English translation of* Jacobi's *Ausgewählte Ezählungen in Mahārāshṭrī*, by John Jacob Meyer. London, Luzac, 1909.

[*Hmannan Yazawin.*] *The Glass Palace Chronicle of the Kings of Burma.* Translated by Pe Maung Tin and G H. Luce. Oxford, Humphrey Milford, 1923.

R. L. Hobson. *Chinese Pottery and Porcelain.* London, E. Benn, 1915.

T. V Holbé. *Somatique extrême-orientale.* Paris, Emile Nourry, 1923-1924. (*Rev. Anthrop.*, juillet-août 1923, janvier-février 1924. [*Don de l'auteur.*] Cf. *supra*, p. 262.

Louis Hourticq. *Encyclopédie des Beaux-Arts.* Fasc. I. Paris, Hachette, 1924.

E. Huc. *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie et le Thibet pendant les années 1844, 1845 et 1846.* Nouvelle édition. Pékin, Imprimerie des Lazaristes, 1924.

Les huit aventures du Gourou Paramârtta. Contes tamouls traduits par Gérard Devèze. Louvain, J.-B. Istas, 1890. (Extr. du *Muséon.*)

Robert d'Humières. *L'Ile et l'Empire de Grande Bretagne. Angleterre. Egypte. Inde.* 3e édition. Paris, Mercure de France, 1904.

Henri Imbert. *Poésies chinoises sur les fêtes annuelles.* Péking, La Politique de Pékin, 1924. [*Don de l'auteur.*]

Indicateur G. B. indochinois [par Broussard de La Garlière]. Edition 1922-1923. Hanoi, Imprimerie Tonkinoise, 1923.

Tetsusirô Inouyé. *Sur le développement des idées philosophiques au Japon avant l'introduction de la civilisation européenne.* Paris, G. Maurin, 1897.

Shaikh Muhammad Iqbal. *The Development of Metaphysics in Persia. A Contribution to the history of Muslim philosophy.* London, Luzac, 1908.

Jean Jacnal. *Hué la Farouche.* Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1924.

Alexandre Jacovleff. *Les Dessins et Peintures d'Extrême-Orient.* Paris, L. Vogel, 1922.

The Jaiminigṛhyasūtra belonging to the Sāmaveda, with extracts from the commentar. Edited with an introduction and translated for the first time into English by Dr. W. Caland. Lahore, Banarsi Dass, 1922. (Punj. Sansk. Ser., nº 2.)

A. Jardé. *La formation du peuple grec.* Paris, La Renaissance du Livre, 1923. (Evol. de l'Hum., X.)

Jauréguiberry. *Les Blancs en pays chauds. Déchéance physique et morale.* Paris, A. Maloine, 1924.

P. Jeannerat de Beerski. *Angkor, Ruins in Cambodia.* London, Grant Richards, 1923. [*Don du Gouvernement général de l'Indochine.*] Cf. *supra*, p. 581.

Gustave Jéquier. *Histoire de la civilisation égyptienne, des origines à la conquète d'Alexandre.* Nouvelle édition revue. Paris, Payot, 1923.

Emile Jobbé-Duval. *Les morts malfaisants*, «Larvae, Lémures», *d'après le droit et les croyances populaires des Romains.* Paris, Librairie de la Société du Recueil Sirey, 1924.

Kaṅkhāvitaraṇī. Edition Hanthawaddy Press. Rangoon, 1907. [*Don de M. Duroiselle.*]

Kaṅkhāvitaraṇī. Edition Kavi-myetmhan Press. Rangoon, 1906. [*Id.*]

Kaṅkhāvitaraṇī. Edition Ratanasiddhi-Pitakat Press. Mandalay, 1922. [*Id.*]

KARAGUEUZ Effendi. *Le Chah du Mahboulistan. Histoire orientale*. Paris, Le Livre, 1923.

W. J. C. HUYSSEN DE KATTENDYKE. *Une mission au Japon. Le Japon en 1857. Extraits du Journal du chevalier* W. J. C. H. de KATTENDYKE *pendant son séjour au Japon (1857-59)*. Traduit du hollandais par Mlle THORENS-DOLLFUS. Paris, Fischbacher, 1924.

K.-K. KAWAKAMI. *Le problème du Pacifique et la politique japonaise*. Paris, Bossard, 1923.

KI-YUN. *Le lama rouge et autres contes*. Traduits par M. TCHENG-LOH et Mme Lucie PAUL-MARGUERITTE. Paris, Ed. de l'Abeille d'or, [1923].

TRẦN-TRỌNG-KIM. *La doctrine des Nho. Confucius et ses disciples. Nho Giáo Khổng-Phu-Tử và các môn-đệ.* [Hanoi,] 1924. Editions bilingues du F. E. A. [*Don du Foyer des Etudiants annamites.*]

Sten KONOW. *The Aryan Gods of the Mitani people*. Kristiania, A. W. Brogger, 1921. (Publ. of the Indian Institute, n° 1.)

Torahiko KORI. *Yoshitomo*. Tragédie en trois actes de l'ancien Japon. Paris, Stock, 1923. [*Don du Consulat du Japon à Haiphong.*]

Gregor KRAUSE et Karl VITH. *Bali*. 2. Auflage. Hagen, Folk wang-Verlag, 1922. (Geist, Kunst und Leben Asiens, Bd. II-III). [*Don de M. V. Goloubew.*]

M. A. KUGENER et Franz CUMONT. *Recherches sur le Manichéisme*. II. Extrait de la CXXIII^e^ Homélie de Sévère d'Antioche. III, L'Inscription de Salone. Bruxelles, H. Lamertin, 1912.

E. KÜHNEL. *La miniature en Orient*. Traduction de Paul BUDRY. Paris, G. Crès. (L'Art de l'Orient.)

Otto KÜMMEL. *L'Art de l'Extrême-Orient*. Traduction de Charlotte MARCHAND. Paris, G. Crès, [1921]. (L'Art de l'Orient.)

ID. *Die Kunst Ostasiens*. Berlin, Bruno Cassirer Verlag, 1921. (Die Kunst des Ostens, Bd. IV.) [*Don de V. Goloubew.*]

Mis de LA MAZELIÈRE. *Le Japon. Histoire et civilisation*. T. VI-VIII. Paris, Plon-Nourrit, 1913-1923.

Martinez de LA PUENTE. *Compendio de las historias de los descubrimientos, conquistas, y guerras de la India Oriental, y sus Islas*. Madrid, Imprenta Imperial, 1680.

Louis de LA VALLÉE POUSSIN. *Bouddhisme, Etudes et Matériaux. Théorie des douze causes*. Gand, E. Van Goethem, 1913. [*Don de l'auteur.*]

ID. *Quelques observations sur le suicide dans le Bouddhisme ancien*. Bruxelles, Hayez, 1920. [*Id.*]

ID. *Note sur les corps du Bouddha*. (Extr. *Muséon*, 1913, III-IV.) [*Id.*]

Marcel LAURENT et Willem VAN DER PLUYM. *Les Chefs-d'œuvre de la Sculpture et de l'Architecture depuis l'antiquité à nos jours*. Paris, Ernest Flammarion, [1924].

Ernest LAVISSE. *Histoire de France contemporaine depuis la Révolution jusqu'à la paix de 1919*. Paris, Hachette, 1920-1922.

ID. *Histoire de France illustrée depuis les origines jusqu'à la Révolution*. Paris, Hachette, 1911.

Bimala Charan LAW. *The Life and Work of Buddhaghosa.* Calcutta and Simla, Thacker, 1923. (Calcutta Oriental Series, nº 9, E. 3.)

André LEBEY. *Ameno Kamato.* Paris, G. Crès, 1924.

H. LECOMTE. *Flore générale de l'Indo-Chine.* T. II, nos 5-9; t. III, nos 1 et 2; t. VII, nos 3, 4 et 5. Paris, Masson, 1920-1923.

LE CORBUSIER-SAUGNIER. *Vers une architecture.* Paris, G. Crès.

Légendes japonaises recueillies et illustrées par T. FOUJITA. Paris, l'Abeille d'Or, 1922.

Légendes japonaises traduites par Fukujirô WAKATSUKI, 2e édition. Lyon, Joanès Desvigne, 1923.

Louis LÉGER. *Histoire de l'Autriche-Hongrie depuis les origines jusqu'en 1918.* Nouvelle édition. Paris, Hachette, 1920.

Walter LEHMANN. *Altmexikanische Kunstgeschichte, ein Entwurf in Umrissen.* Berlin, Ernst Wasmuth. (Orbis Pictus, Bd. 8.)

Paul LEJAY. *Histoire de la littérature latine des origines à Plaute.* Publiée par Louis PICHARD. Paris, Boivin. (Bibl. de la Revue des Cours et Conférences.)

James H. LEUBA. *La psychologie des phénomènes religieux.* Traduit de l'anglais par Louis CONS. Paris, Félix Alcan, 1914. (Bibl. de philosophie contemporaine.)

Jeanne LEUBA. *L'ombre nuptiale.* 2e édition. Paris, Plon-Nourrit, 1919.

Alfred LIÉTARD. *Au Yunnan. Les Lo-Lò P'o. Une tribu des aborigènes de la Chine méridionale.* Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1913. (Bibl. Anthropos, T. I., fasc. 5.) [*Don de M. Holbé.*]

H. M. LIEU. *Recueil des actes relatifs aux adjudications et marchés.* 3e édition. Hanoi, Ngô-tử-Hạ, 1924.

The Life of the Icelander Jón Olafsson, Traveller to India. Translated from the Icelandic edition of Sigfús Blöndal, by Bertha S. PHILLPOTTS. Vol. I. London, The Hakluyt Society, 1923. (The Hakluyt Society, Series II, vol. LIII.)

Max LINDENAU. *Beiträge zur altindischen Rasalehre, mit besonderer Berücksichtigung des Nāṭyaśāstra des Bharata Muni.* Leipzig, G. Kreysing, 1913.

[Willem LODEWIJCKSZ.] *Premier livre de l'histoire de la navigation aux Indes orientales par les Hollandois et des choses à eux advenues ; ensemble les conditions, les meurs, et manières de vivre des Nations par eux abordées. Plus les Monnoyes, Espices, Drogues, et Marchandises, et le pris d'icelles,* par G. M. A. W. L. Amsterdam, Cornille Nicolas, 1609.

Gina LOMBROSO. *La femme aux prises avec la vie.* Traduit de l'italien par Fr. LE HÉNAFF. Paris, Payot, 1924.

Edouard LORGEOU. *Les Entretiens de Nang Tantrai,* traduits du siamois. Paris, Bossard, 1924. (Les Classiques de l'Orient, IX.)

W. U. MAC GOVERN. *An introduction to Mahāyāna Buddhism.* London, Kegan Paul, 1922.

MADROLLE. *Baie de Ha-Long. Ligne de Lang-Son.* Paris, Hachette.

L. et H. M. MAGNE. *L'Art appliqué aux métiers.* Paris, Laurens, 1913-1922. [*Don de M. V. Goloubew.*]

Jacques MAHU. *De Reis van* MAHU *en* DE CORDES *door de straat van Magalhães naar Zuid-Amerika en Japon, 1598-1600.* Uitgegeven en toegelicht door Dr F. C. WIEDER. 'S Gravenhage, 1923-1924. (Linsch.-Ver., XXI-XXII.)

Surendranath MAJUMDAR SASTRI. *The dative plural in pāli.* [*Don de l'auteur.*] Cf. *BEFEO.*, XXIII, 467.

ID. *Were the Pradyotas of the Purāṇas rulers of Magadha?* Patna, Government Press, 1921. (Repr. from *The Journal of the Bihar and Orissa Research Society*, June and Sept. 1921.) Cf. *ib.*, 468.

Albert MALET. *Nouvelle histoire universelle depuis l'antiquité jusqu'à nos jours*, par Albert MALET avec la collaboration de MM. MARQUET et GRILLET. T. I-III. Paris, Hachette, 1924.

Der Maṅkhakośa, mit Auszügen aus dem Commentare und drei Indices. Herausgegeben von Theodor ZACHARIAE. Wien, A. Höldler, 1897. (Quell. der Altind. Lex., Bd. III.)

F. Sebastian MANRIQUE. *Itinerario de las missiones que hizo el Padre* F. Sebastian MANRIQUE. Roma, por Francisco Caballo, 1649.

Michel MANZI. *Le livre de l'Atlantide.* 5e éd., revue et corrigée. Paris, Maurice Glomeau, [1924].

Lucie Paul MARGUERITTE et MIEN TCHENG. *Les Contes merveilleux de la Chine.* Paris, Nilsson.

J. MAROUZEAU. *L'ordre des mots dans la phrase latine.* I. *Les groupes nominaux.* Paris, Edouard Champion, 1922. (Collect. linguist., XII.)

Alfred MARTINEAU. *Dupleix et l'Inde Française, 1742-1749.* T. II. Paris, E. Leroux, 1923. [*Don du Gouvernement Général de l'Indochine.*]

Martinus MARTINI. *Het verwoest Sina, door den wreeden Tartar: vervaatende de schrickelycke landt-verdervende Oorlogh, by de Tartars in't Ryck van Sina aangevangen.* Amsterdam, Gillis Jansz. Valckenier, 1660.

ID. *Brevis relatio de Numero et Qualitate Christianorum apud Sinas.* Coloniæ, apud Joannem Buseum, 1655.

Jozé Freire de MONTERRYO MASCARANHAS. *Epanaphora Indica.* Lisboa, 1746-1753.

Paul MASSON-OURSEL. *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne.* Paris, P. Geuthner, 1923. Cf. *BEFEO.*, XXIII, 464.

Albert MAYBON. *Le Japon d'aujourd'hui.* Paris, E. Flammarion, 1924.

Mélanges sur la chronologie chinoise. I. *Notes concernant la chronologie chinoise* par les P. P. HAVRET et CHAMBEAU. II. *Prolégomènes à la concordance néoménique* par le P. HOANG. Chang-hai, T'ou-sè-wè, Imprimerie de la Mission catholique, 1922. (Var. Sin., n° 52.)

Donald MENNIE. *The pageant of Peking, comprising sixty-six vandyck photogravures of Peking and environs from photographs* by Donald MENNIE with an introduction by PUTNAM WEALE, descriptive notes by S. COULING. 3d edition. Shanghai, 1922.

Johann Jacob MERCKLEIN. *Journal oder Beschreibung alles desjenigen was sich aus währender unserer neunjährigen Reise. . . zugetragen: Durch* Johann Jacob MERCKLEIN, samt Johann Sigmund WURSBAINS Kurtzem Bericht. [Nurnberg, 1663.]

Martial MERLIN. *Discours prononcé au Conseil de Gouvernement de l'Indochine.* Sessions ordinaires de 1923 et de 1924. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1923. [*Dép.*]

F. André-Marie MEYNARD. *Traité de la vie intérieure ou petite somme de théologie ascétique et mystique d'après l'esprit et les principes de Saint Thomas d'Aquin.* Nouvelle édition... par le R. P. Régis G. GEREST. 1re partie, Théologie ascétique. Paris, P. Lethielleux, 1924.

André MICHEL. *Histoire de l'Art depuis les premiers temps chrétiens jusqu'à nos jours*. T. V, 2e partie; VI, 1re et 2e parties; VII, 1re partie. Paris, Armand Colin, 1913.

Gaston MIGEON. *Orfèvrerie d'argent de style oriental trouvée en Bulgarie*. Paris, P. Geuthner, 1922. (Extrait de la Revue *Syria*, 1922.)

R. MILLAUD. *La Photographie*. Paris, Hachette, 1924. (Bibl. des Merveilles.)

Paul MONET. *Qu'est-ce qu'une civilisation ? Thế nào là một nền văn-minh ?* Hanoi, 1924. Editions bilingues du F. E. A. [*Don du Foyer des Etudiants annamites*.]

Comte de MONTESSUS DE BALLORE. *Ethnographie sismique et volcanique ou les Tremblements de terre et les Volcans dans la religion, la morale, la mythologie et le folklore de tous les peuples*. Paris, Edouard Champion, 1923.

Ferdinand MOREL. *Essai sur l'introversion mystique. Etude psychologique de Pseudo-Denys l'Aréopagite et de quelques autres cas de mysticisme*. Genève, Kundig, 1918.

Abbé Th. MOREUX. *L'Atlantide a-t-elle existé ?* Paris, Gaston Douin, 1924.

ID. *Les énigmes de la création*. T. I-IV. Paris, Paul Feron-Vrau, 1910-1913.

Raoul MORTIER. *Histoire générale des littératures anciennes*. Paris, Aristide Quillet, 1923.

Léon MOSSY. *Principes d'Administration générale de l'Indochine*. 4e édition. Saigon, Imprimerie de l'Union, 1924.

Charles MÜLLER. *Cinq mois aux Indes. De Bombay à Colombo*. Paris, H. Floury, 1924.

Charles Müller par ses amis. Paris, E. Flammarion, 1918. [*Don de M. V. Goloubew*.]

Kālidās NĀG. *Les Théories diplomatiques de l'Inde ancienne et l'Arthaçāstra*. Paris, Jean Maisonneuve, 1923. Cf. *BEFEO*., XXIII, 461.

Jacob Cornelisz NECK. *Historiale Beschrijvinghe, inhoudende een waerachtich verhael van de reyse ghedaen met acht schepen van Amsterdam, onder't beleydt van den kloeckmoedighen Admirael Jacob Cornelisz* NECK, *ende Wybrant van Warwijck Vice-admirael, van't ghene haer op deselfde reyse is bejeghent ende wedervaren*. Amsterdam, Michiel Colijn, 1619.

ĐỖ-ĐÌNH-NGHIÊM, NGÔ-VI-LIỄN, PHẠM-VĂN-THƯ. *Địa-dư các tỉnh Bắc-kỳ có phụ sự-tích các nơi danh-lam thắng-cảnh*. [Géographie des provinces du Tonkin, accompagnée de notes sur les sites célèbres et les lieux historiques.] Hanoi, Kim-Đức-Giang, 1924. Cf. *supra*, p. 260.

Nīlamatapurāṇam (Sanskrit Text). Edited with Introduction, Appendices, Notes, etc. in English by RAM LAL KANJILAL and JAGADDHAR ZADOO. Lahore, Banarsi Dass, 1924. (Punj. Sansk. Ser., n° 5.)

Général NOGUÈS. *De la Tranchée de Reims à la Brousse Tonkinoise. L'action allemande en Indochine. Colonne de Binh-Lieu (Tonkin), Novembre 1918 à Juin 1919*. Paris, Charles-Lavauzelle, 1924.

Note sur le benjoin d'Indochine dit « Benjoin de Siam ». Paris, Agence économique de l'Indochine, 1923. (Publ. de l'Agence Economique, VII.) [*Don de l'éditeur*.]

Notice sur les conditions d'emploi de l'Aéronautique militaire d'Indochine dans des buts politiques et économiques. Hanoi, G. Taupin, Octobre 1924. [*Dép*.]

Nouveau Dictionnaire de la Vie pratique. T. II. Paris, Hachette, 1923.

Nouveau Dictionnaire français-japonais. Tōkyō, La Hakusuisha, 1921.

Paul Oltramare. *L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde.* T. II. *La théosophie bouddhique.* Paris, P. Geuthner, 1923. (Ann. Mus. Guimet, Bibl. Et., XXX.) [*Ech.*]. Cf. *supra*, p. 599.

L. S. S. O'Malley. *Bengal, Bihar and Orissa, Sikkim.* Cambridge, University Press, 1917. (Provincial Geographies of India.)

J. d'Or-Sinclair. *Les Noces de Jade.* Paris, Ollendorff, 1924. (Le Roman de mer et d'outre-mer.)

Rudolf Otto. *Siddhânta des Râmânuja.* Ein Text zur indischen Gottesmystik aus dem Sanskrit. Zweite Auflage. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1923.

E. Ourgaud. *Anthologie indochinoise. Lectures expliquées à l'usage des écoles du premier degré.* Saigon, A. Portail, 1920. [*Don de l'auteur.*]

Pali-English dictionary, edited by T. W. Rhys Davids and William Stede. Parts V-VII. Chipstead, Surrey, The Pali Text Society, 1923-1924.

De Paravey. *Dissertation abrégée sur le nom antique et hiéroglyphique de la Judée, ou traditions conservées en Chine sur l'ancien pays de Tsin.* Paris, Treuttel et Wurtz, 1836.

Id. *Traditions primitives. De quelques faits bibliques retrouvés dans les hiéroglyphes chinois, et réfutation de quelques assertions de M. Renan.* Roanne, Ferlay.

Jules Payot. *Le Travail intellectuel et la volonté. Suite à « L'Education de la volonté ».* Paris, Félix Alcan, 1921. (Bibl. de Phil. contemp.)

Paul Pelliot. *Mission Pelliot en Asie Centrale.* I. *Les Grottes de Touen houang.* T. VI. Grottes 146 à 182 et divers. Paris, Paul Geuthner, 1924.

Charles Pettit. *L'homme qui perdit son âme. Roman tonkinois.* Paris, Ernest Flammarion, 1924.

[Photographies Hard des objets d'art de divers temples du Japon], 236 photographies.

Eugène Pittard. *Les races et l'histoire. Introduction ethnographique à l'histoire.* Paris, La Renaissance du Livre, 1924. (L'Evolution de l'Humanité, n° 5.)

Anciens Poèmes chinois d'auteurs inconnus, traduits par Tsen Tsonming. Lyon, Joannès Desvigne, 1923.

François Ponceton. *Les Gardes de sabre japonaises.* Paris, Albert Morancé, 1924.

Henri Prentout. *Histoire d'Angleterre depuis les origines jusqu'en 1919.* Paris, Hachette, 1920.

Ernest Prévost. *Les prix littéraires. Programmes. Valeurs. Dates. Jurys historiques. Documents réunis et coordonnés.* Paris, Jouve, 1924.

J. Przyluski. *La légende de Râma dans les bas-reliefs d'Angkor Vat.* (Arts et Arch. Kh.) [*Don de l'auteur.*]

Id. *La légende de l'Empereur Açoka (Açoka-Avadâna) dans les textes indiens et annamites.* Paris, P. Geuthner, 1923. (Ann. Mus. Guimet, Bibl. Et., t. XXXII.) [*Ech.*]

Id. *Emprunts anaryens en indo-aryen. Les noms du bétel.* Paris, Ed. Champion, 1924. (Bull. Soc. Ling. Paris, t. XXIV, fasc. 3, 1924.) [*Don de l'auteur.*]

[*Puggala-paññatti.*] *Designation of Human Types* (*Puggala-paññatti*). Translated into english for the first time by Bimala Charan Law. London, Pali Text Society, Transl. Ser., 1924. (Pal Text Society, n° 12.)

Casimir Rakowski. *Les quatre vies de Çakya-Mouni.* Paris, Le Monde Nouveau, 1922.

Recueil des inscriptions du Siam. Première partie : *Inscriptions de Sukhodaya*, éditées et traduites par G. Cœdès. Volume publié par S. E. Phya Rajanakul à l'oc-

casion de son anniversaire. Bangkok, Bangkok Times Press, 1924. (Bibliothèque Nationale Vajirañāṇa, Service archéologique.) [*Don de l'auteur.*] Cf. *supra*, p. 265.

L. de Reinach. *Notes sur le Laos.* Paris, Vuibert et Nony, 1906.

Relaciones de Pedro Teixeira *d'el origen, descendencia y succession de los Reyes de Persia y de Harmuz, y de un viage hecho por el mismo autor dente la India Oriental hasta Italia por tierra.* Amberes, Hieronymo Verdussen, 1610.

Pierre Rey. *La Terre de Bouddha.* Sonnets de Pierre Rey, ornés de 33 aquarelles par André Joyeux. Paris, Edmond Bernard, 1923. [*Don du Gouvernement général de l'Indochine.*]

Arnold Reymond. *Histoire des sciences exactes et naturelles dans l'antiquité gréco-romaine. Exposé sommaire des Ecoles et des Principes.* Paris, A. Blanchard, 1924.

Georges Ribemont-Dessaignes. *L'Empereur de Chine suivi de Le Serin muet.* 3e édition. Paris, Au Sans Pareil, 1921.

Rig-veda-samhita, the sacred hymns of the Brâhmans, translated and explained by F. Max Muller. Vol I. *Hymns to the Maruts or the storm-gods.* London, Trübner, 1869.

Léon Robin. *La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique.* Paris, La Renaissance du Livre, 1923. (L'Evol. de L'Humanité, XIII.)

Mis de Rochegude et Maurice Dumolin. *Guide pratique à travers le vieux Paris.* Nouvelle édition. Paris, Edouard Champion, 1923.

Jean Rodes. *Les Chinois. Essai de Psychologie ethnographique.* Paris, Félix Alcan, 1923.

Consuelo Gil Roësset. *Rose des bois.* Texte de Consuelo Gil Roësset. Illustrations de Marga Gil Roësset. Paris, 1923.

Abraham Roger. *Offne Thür zu dem verborgenen Heydenthum : oder warhaftige Vorweisung des Lebens und der Sitten samt der Religion und dem Gottesdienst der Bramines aus der Küst Chormandel und denen herumligenden Landern . . . Aus dem Niederländischen übersetzt, samt Christoph Arnold auserlesenen Zugaben von den Asiatischen, Africanischen, und Americanischen Religions-sachen.* Nürnberg, in Verlegung Johann Andreas Endters, 1663.

Romain Rolland. *Mahatma Gandhi.* 20e édition. Paris, Stock, 1924.

Celine Rott. *Moana ou voyage sentimental chez les Maoris et les Peaux-Rouges des Iles.* Paris, La Nouvelle Revue Française, 1923. (Les Documents bleus, 3.)

J. Rouch. *Manuel d'océanographie physique.* Paris, Masson, 1922.

Id. *Pour voyager en paquebot. Guide du passager.* Paris, Masson, 1923.

Ruines d'Angkor. Saigon, Edition Photo-Nadal, [1924].

R. Saint-Paul et J. Audibert. *Guide pratique sur le nouveau régime des retraites (Lois du 14 avril 1924).* Paris, Publications de l'Indicateur universel des P. T. T., 1924.

P. Saintyves. *Les Contes de Perrault et les récits parallèles. Leurs origines. (Coutumes primitives et liturgies populaires.)* Paris, Emile Nourry, 1923.

J. N. Samaddar. *Lectures on the economic condition of ancient India.* Calcutta. University Press, 1922.

E. Sapir. *A Type of Athabaskan relative and the phonetics of Haida* New York, G. E. Stechert, 1923. (Intern. Journ. of Am. Ling.) [*Don de l'auteur.*]

F. M. Savina. *Dictionnaire étymologique Français-Nung-Chinois.* Hongkong, Imprimerie de Nazareth, 1924. [*Don de l'auteur.*]

Id. *Histoire des Miao.* Hongkong, Imprimerie de Nazareth, 1924. [*Id.*]

Prew Savoy. *La question japonaise aux Etats-Unis.* Paris, E. de Brocard, 1924.

Otto SCHRADER. *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde.* Zweiter Band, Zweite Lieferung (Obergewand-Rind). Berlin, Walter de Gruyter, 1924.

Georges SEILER. *Cô-Mai (Scènes de la vie annamite).* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1924. [*Don de la Direction des Archives et des Bibliothèques.*]

Marc SEMENOFF. *Histoire de Russie. (Etude comparée entre l'Orient et l'Occident.)* Paris, La Renaissance du Livre, 1924.

Surendranath SEN. *Administrative system of the Marathas (from original sources).* Calcutta, University Press, 1923.

泉屋清賞 [*Sen-Oku Sei-Shō.*] 1921. I, 彝器部 [*I ki bu*]. *Explanatory notes on Sen-Oku Sei-Shō, or the collection of old bronzes of Baron Sumitomo.* Part I, *Bronze, vases, etc.*, by Kosaku HAMADA. II, 鏡鑑部 [*Kyō kan bu*]. Part II, *Ancient Mirrors.* Text by Y. HARADA, translated by M. TOYODA. [*Don du Baron Sumitomo.*]

La sériciculture et l'industrie de la soie en Indochine. Paris, Agence Economique, 1924. (Publications de l'Agence Economique de l'Indochine, VIII.) [*Don de l'éditeur.*]

A. SILVESTRE. *Le Cambodge administratif.* Phnom-Penh, A. Portail, 1924.

A. P. SINNETT. *Le Bouddhisme ésotérique.* Traduit de l'anglais, 3e édition. Paris, La Famille théosophique, 1923.

C. SNOUCK HURGRONJE. *Verspreide Geschriften.* Deel III-IV, 1. Leipzig, Kurt Schroder, 1923-1924.

SOMADEVA. *The Ocean of Story, being* C. H. TAWNEY'*s translation of* SOMADEVA'*s Kathā Sarit Sāgara (or Ocean of Streams of Story).* Now edited with introduction, fresh explanatory notes and terminal essay by N. M. PENZER. Vol. I. London, Chas. J. Sawyer, 1924.

ID. *L'histoire romanesque d'Udayana, roi de Vatsa, extraite du* Kathâ-Sarit-Sâgara *de* SÔMADÊVA *et traduite pour la première fois du sanscrit en français avec une introduction et des notes* par Félix LACÔTE. Paris, Editions Bossard, 1924. (Classiques de l'Orient, X.)

Louis SPELEERS. *Le costume oriental ancien.* Bruxelles, J. de Meester, 1923.

ID. *Les Figurines funéraires égyptiennes.* Bruxelles, Robert Sand, 1923. (Fondation Universitaire de Belgique.)

H. SPENCER. *Introduction à la science sociale.* 14e édition. Paris, Félix Alcan, 1908. (Bibl. Scient. Intern., VI.)

Th. STCHERBATSKY. *The Central conception of Buddhism. Meaning of the word « Dharma ».* London, Royal Asiatic Society, 1923. (Prize Publ. Fund, VII.)

Aurel STEIN. *Memoir on Maps of Chinese Turkistan and Kansu from the surveys made during Sir Aurel Stein's explorations, 1900-1906-8, 1913-5,* by Aurel STEIN, with appendices by Major K. MASON and J. de GRAAFF HUNTER. Dehra Dun, Trigonometrical Survey Office, 1923. (Records of the Survey of India, vol. XVIII.) [*Don de l'éditeur.*]

J. J. STRUYS. *Drie aanmerkelijke en seer rampspoedige Reysen door Italien, Griekenlandt, Lijfland, Moscovien, Tartarijen, Meden, Persien, Oost-Indien, Japan, en verscheyden andere Gewesten.* Amsterdam, Zacobus van der Deyster, 1686.

SUÇRUTA. *Áyurvedas, id est, Medicinae systema a venerabili D'Hanvantare demonstratum, a* SUŚRUTA *discipulo compositum.* Erlangae, F. Enke, 1844-1857.

SULAYMĀN AL-MAHRĪ et IBN MĀJIB. *Le Pilote des mers de l'Inde, de la Chine et de l'Indonésie* par SULAYMĀN AL-MAHRĪ et IBN MĀJIB. Texte arabe. Reproduction photographique du manuscrit 2559 de la Bibliothèque nationale de Paris. Publié par

Gabriel FERRAND. Paris, 1921-1923. (Instructions nautiques, par Gabriel Ferrand, T. II.)

P. M. SYKES. *A History of Persia*. London, Macmillan, 1915.

Abanindranath TAGORE. *Sadanga ou les Six Canons de la Peinture hindoue*. Traduction d'Andrée KARPELÈS. Paris, Bossard, 1922. (Petite Collection Orientaliste.)

Rabindranath TAGORE. *La Corbeille de fruits*. Traduction de Hélène du PASQUIER. 7e édition. Paris, Nouvelle Revue française, 1921.

ID. *Cygne*. Traduction du bengali par Kâlidâs NÂG et Pierre Jean JOUVE. 2e édition. Paris, Stock, 1924. (Bibl. cosmopolite.)

ID. *La Maison et le monde*. Traduction française par F. ROGER-CORNAZ. Paris, Payot, 1922.

ID. *Nationalisme*. Traduit de l'anglais par Cecil GEORGES-BAZILE. Paris, André Delpeuch, 1924.

ID. *Souvenirs*. Traduit de l'anglais par Mme E. PIEGZYNSKA. Paris, Nouvelle Revue française, 1924.

陳氏舊藏十種 [*Tch'en shi kyūzō jusshô*]. *Ten bronze bells formerly in the collection of Ch'ên Chich-Ch'i, being a special volume of the chinese bronzes of Baron Sumitomo. Explanatory notes* by Dr Kôsaku HAMADA. [Kyōto], 1923. [*Don du Baron Sumitomo.*]

The Temple and other poems. Translated by Arthur WALEY. London, George Allen, 1923.

François de TESSAN. *Par les chemins japonais. Essai sur le vieux et le jeune Japon*. 4e édition. Paris, Plon-Nourrit, 1918.

A. THOMAS. *Histoire de la mission de Pékin depuis les origines jusqu'à l'arrivée des Lazaristes*. Paris, Louis Michaud, 1923.

Albert THUMB. *Handbuch des Sanskrit mit Texten und Glossar. Eine Einführung in das sprachwissenschaftliche Studium des Altindischen*. Heidelberg, Carl Winter, 1905.

Edgar THURSTON. *The Madras Presidency, with Mysore, Coorg and the associated states*. Cambridge, University Press, 1914. (Provincial Geographies of India.)

The Travels of Fa-hsien (399-414 A. D.), or Record of the Buddhistic Kingdoms. Re-translated by H. A. GILES. Cambridge, University Press, 1923.

Les Trois Livres attribués au roi Salomon. Traduits de l'hébreu par Jules BESSE. II-III. Paris, E. Leroux, 1907. (Bibl. Or. Elz., LXXXIV-LXXXV.)

PHAN-VĂN-TRƯỜNG. *Le droit pénal à travers l'ancienne législation chinoise. Etude comparée sur le Code Gia-Long*. Paris, Ernest Sagot, 1922.

ID. *Essai sur le Code Gia-Long*. Paris, Ernest Sagot, 1922.

TSEN TSONMING. *La Chine pacifique, d'après ses écrivains anciens et modernes*. Morceaux choisis et traduits par TSEN TSONMING. Paris, Ernest Leroux, 1924.

André TUDESQ. *Les six beautés sous les arbres (Chronique du Japon moderne)*. Paris, Bernard Grasset, 1923.

NGUYỄN-VĂN-TUNG. *Le Pian dans l'Indochine Française*. Paris, Editions de la Vie Universitaire, 1924.

Rudolf UTZINGER. *Indianer-Kunst*. München, Recht-Verlag, 1921. [*Don de M. V. Goloubew.*]

P. L. VAIDYA. *Etudes sur Aryadeva et son Catuḥśataka*. Chapitres VIII-XVI. Paris, P. Geuthner, 1923. [*Don de l'auteur.*]

Henri Valentino. *L'histoire merveilleuse de Krishna d'après les livres sacrés de l'Inde.* Paris, Perrin, 1923.

P. Van den Broecke. *Wonderlijcke Historische ende Journaelsche aenteyckeningh, van't ghene* Pieter Van den Broecke *op sijne reysen, soo van Cabo Verde, Angola, Gunea, Oost-Indien..* Amstelredam, Joost Hartgerts, 1648.

Joseph Van Oost. *Notes sur le T'oomet.* Chang-hai, T'ou-sè-wè, Imprimerie de la Mission catholique, 1922. (Var. sin. n° 53.)

Vanpruk Picharn. *List of common trees, shrubs, etc. in Siam, for the use of foresters, timber traders, and students.* Bangkok Times Press, 1923.

Vasco da Gama. *Calcoen. A dutch narrative of the second voyage of Vasco da Gama to Calicut.* Printed at Antwerp circa 1504 with introduction and translation by J. Ph. Berjeau. London, Basil Montagu Pickering, 1874.

Vasubandhu. *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu.* Traduit et annoté par Louis de La Vallée Poussin. 4e chapitre. Paris, Paul Geuthner, 1924.

Vidal-Lablache. *Atlas général.* Nouvelle édition conforme aux traités. Paris, Armand Colin, 1922.

Satis Chandra Vidyabhusana. *A History of Indian Logic (Ancient, Mediæval and Modern Schools).* Calcutta University, 1921.

La vie industrielle, économique et commerciale du Japon. Paris, J. J. Durand, (1924). [*Don du Consulat du Japon à Haiphong.*]

Paul Vinogradoff. *Principes historiques du droit. Introduction, Le droit de la tribu.* Traduit de l'anglais par M. P. Duez et M F. Joüon des Longrais. Paris, Payot, 1924.

The Virātaparvan of the Mahābhārata. Edited from original mnuscripts as a tentative work, with critical and explanatory notes and an introduction by Narayan Bapuji Utgikar. Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1923. Cf. *supra*, p. 604.

A. Vissière. *Le Gouvernement de la République chinoise et sa représentation diplomatique.* Paris, 1922. (Extr. du *Journ. Asiat.*, Janv.-Mars 1922.)

Id. *Nouvelles nomenclatures militaires en Chine.* Paris, Imprimerie Nationale, 1914. (Extr. *Journ. Asiat.*, Janv.-Fév. 1914.)

Id. *Recueil de textes chinois à l'usage des élèves de l'Ecole Nationale des Langues Orientales vivantes.* Supplément. Nos 1-2. Glückstadt et Hambourg, Imprimerie J. J. Augustin, 1922.

Visva-Bharati (The Santiniketan University). Memorandum of Association, Statutes and Regulations. Founded 7th Pous, 1328 B. S. 22nd December, 1921. [Calcutta, 1922.]

Vivien de Saint-Martin et Schrader. *Atlas Universel de Géographie.* Nouvelle édition conforme aux traités de Paix et conventions de 1919-1922. Paris, Hachette, [1923].

Albert Viviès. *L'âme de la Cochinchine.* Saigon, Albert Portail, 1924.

Gilbert de Voisins. *Voyages. Ecrit en Chine.* T. I-II. Paris, Crès, 1924.

Fukujirô Wakatsuki. *Le Pays des Cerisiers et de la Soie.* Lyon, Joannès Desvigne, [1924].

Arthur Waley. *An introduction to the study of chinese painting.* London, Ernst Benn, 1923.

F. Kingdon Wark. *The Mystery Rivers of Tibet. A description of the little-known land where Asia's mightiest rivers gallop in harness through the narrow gateway of Tibet, its peoples, fauna and flora.* London, Seeley, 1923.

Otto Weber. *L'Art hittite.* Traduction de Georges Taboulet. Paris, 1922. (Documents d'Art.)

V. F. Weber. « *Ko-Ji Hô Ten* ». *Dictionnaire à l'usage des amateurs et collectionneurs d'objets d'art chinois et japonais.* Paris, 1923.

Webster's *Collegiate Dictionary with chinese translation.* Editors P. W. Kuo, S. L. Chang. Shanghai, Commercial Press, 1923.

Herbert Thirkell White. *Burma.* Cambridge University Press, 1923. (Provincial geographies of India).

William Dwight Whitney. *The East and West ; Religion and Mythology ; Orthography and Phonology ; Hindu Astronomy.* New York, Sgribner, Armstrong, 1874. (Or. and Ling. St., 2d series).

Karl With. *Java. Brahmanische, buddhistische und eigenlebige Architektur und Plastik auf Java.* Hagen, Folkwang-Verlag, 1920. (Geist, Kunst und Leben Asiens, Band I.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Kikou Yamata. *Sur des lèvres japonaises.* Paris, Le Divan, 1924. (Les soirées du Divan, 7.)

Ernst Zimmermann. *Chinesisches Porzelan und die übrigen keramischen Erzeugnisse Chinas.* Zweite Auflage. Leipzig, Klinkaardt und Biermann, 1923.

Atlas, cartes et plans.

Carte de la Cochinchine. Echelle 1 : 25 000e. Dressée, héliogravée et publiée par le Service géographique de l'Indochine. Feuilles de Ba-ti, Biên-hoa, Cho-lon, Kompong-Rô, Nha-be, Saigon-Govap, Saigon-Thu-duc, Soc-noc, Thu-dau-mot. Hanoi, 1922-1924. [*Dép.*]

Carte de l'Indochine. Echelle 1 : 100 000e. Edition provisoire. Dressée par le Service géographique de l'Indochine. Feuilles de Ban-khana, Bun-tai, Cap Varella, Hon-khoi, Muong Hun Xieng Hun, Phong-saly, Phú-yên, Poulo-Gambir, Qui-nhon (Est), Sop-Pong, Tuy-hoa. Hanoi, 1924. [*Dép.*]

Carte de l'Indochine au 1 : 500.000^e (21 feuilles en un atlas). Hanoi, Service géographique, 1923.

Carte du Siam, publiée par le Service géographique royal du Siam. Echelle 1 : 200.000^e. Bangkok, 1923.

Carte générale de l'île de Haïnan. Echelle 1 : 400.000^e (Bleu tiré par le Service géographique de l'Indochine en 1924). Hanoi, 1924. [*Don.*]

China Postal Album showing the postal establishements and postal routes in each province. Peking, Directorate General of Posts, 1919.

Indochine française touristique. Editée par la Revue des Etudes indochinoises du Tourisme et de l'Automobilisme. Echelle 1 : 4.000.000^e. Saigon, 1924. [*Don.*]

Adrien Launay. *Atlas des Missions de la Société des Missions étrangères.* Lille, Desclée, 1890.

Muang Lopburi Krung Kao. Sheet 1-6. Scale 1 : 2.000. Helio-zincographed at the Royal Survey Department, Bangkok, 25th August 1906.

Plan de la ville de Hanoi. Echelle 1 : 10.000e conforme au plan d'ensemble d'alignement approuvé le 9 Avril 1890. Dressé par le personnel de la Voirie Municipale sous la direction de M. V. Leclanger. Réédité par « L'Eveil Economique » en Novembre 1924. Hanoi, 1924. [*Ech.*]

Plan de Saigon-Cholon, dressé et publié par le Service géographique de l'Indochine par reconstitution des photographies du Service Aéronautique. Echelle 1 : 10.000e. Hanoi, 1923. [*Dép.*]

Phĕn thì borī ven Xieng-mai. [Plan de la ville de Xieng-mai, publié par le Service géographique royal du Siam.] Bangkok, 1918. Echelle 1 : 2.000.

Phĕn thì Krūng thĕb Thāvarava:di. [Plan de la ville d'Ayuthia, dressé par Nai Dĕng sous la surveillance du Phra:ja Bòranbūranūrak de 1898 à 1907.] Echelle 1 : 4.000e.

Phĕn thì Phra : ràxā anachăk Sājám. [Carte du Siam, publiée par le Service géographique royal du Siam. Bangkok, 1923.] Echelle 1 : 2.000.000e.

Aurel STEIN. *Chinese Turkistan and Kansu from surveys made during the explorations of Sir Aurel Stein, 1900-01, 1906-08, 1913-15*. Dehra Dun, 1919-1922. Scale 1 : 500.000. 47 feuilles et index.

Périodiques.

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, t. I, n° 4 ; t. II, n° 5 ; t. IV, n° 5 ; t. VIII, n° 2 ; t. X, n° 2 ; t. XIII, n° 2-4 ; t. XIV XV et XVI.

Acta Orientalia, vol I, nos 1-3 ; vol. II, nos 1 et 4 ; vol. III, nos 1-2. [*Ech.*]

Analecta Bollandiana, t. XLII (1924). [*Id.*]

Annales de Géographie, t. XXXIII (1924).

Annales des Douanes et Régies de l'Indochine, 1924. [*Don.*]

Annales de la Faculté de Droit d'Aix. Nouvelle série, nos 11-12. [*Ech.*]

Annals of the Bhandarkar Institute, Vol. V, nos 1-2 (1923-1924). [*Id.*]

Annuaire de l'Académie royale de Belgique, 1924. [*Id.*]

Annuaire de la curiosité, des beaux-arts et de la bibliophilie, 1924.

Annuaire de la Fondation Thiers. Années 1889-1907, 1911, 1916-1923.

Annuaire général de la France et de l'étranger, 1924.

Annuaire général de l'Indochine, 1924. [*Dép.*]

Annual Report of the Archæological Survey of Ceylon, 1922-1923. By A. M. HOCART. Colombo, Government Printer, 1923. [*Ech.*]

Annual Report on Epigraphy for the year 1921-1922. Madras, Government Press, 1923. [*Don.*]

Annual Report on South India Epigraphy for the year 1923. By G. VENKOBA RAO. Madras, Government Press, 1923. [*Id.*]

Annual Report on the Administration of Department of Ways for 1921-1922. Bangkok, office of the Bangkok Times, 1922. [*Id.*]

Annual Report on the Administration of the State Railways for 1921-1922, 1922-1923. Bangkok, State Railway Printing Office, 1922-1923. [*Id.*]

Anthropos. t. XVIII-XIX (1923-1924), fasc. 1-3. [*Ech.*]

Archives de médecine et de pharmacie navales, t. CXIV (1924). [*Don.*]

Archives d'Etudes Orientales, vol. 18 (1922), nos 1-2 ; vol. 19 (1923). [*Id.*]

Art et Décoration, 1924.

Arts et Archéologie khmers, t. I (1921-1923), fasc. 4. [*Don de la Direction des Archives et des Bibliothèques.*]

Asia, 1924.

Asia Major, vol. I (1924), fasc. 1.

The Asiatic Review, vol. XX (1924), n°s 61, 63 et 64.

L'Asie française, 1924. [*Ech.*]

L'Avenir du Tonkin, journal quotidien, 1924.

The Bangkok Times, 1924.

Bibliographie de l'Indochine Française. 2e, 3e, 4e et 5e suppl. (Avril-Juin-Septembre 1924). Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1924. [Extr. de la *Revue indochinoise*.] [*Dép.*]

Bibliographie géographique, faisant suite à la Bibliographie géographique annuelle des « Annales de Géographie ». XXVe-XXIXe (1915-1919), XXXe XXIe (1920-1921) XXXIIe (1922). Paris, Armand Colin, 1921-1923. (Association de Géographes français.)

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. T. 80 (1924), n°s 1, 2 et 4. [*Ech.*]

[Paul Boudet.] *Rapport au Conseil de Gouvernement. Session ordinaire de 1923. Direction des Archives et des Bibliothèques*. [*Dép.*]

Budget général de l'Indochine. Exercice 1924. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1923. [*Dép.*]

Budget local de la Cochinchine. Exercice 1924. Saigon, C. Ardin, 1923. [*Id.*]

Budget local de l'Annam. Exercice 1924. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1923. [*Id.*]

Budget local du Cambodge. Exercice 1924. Saigon, A. Portail, 1923. [*Id.*]

Budget local du Laos. Exercice 1924. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1923. [*Id.*]

Budget local du Tonkin. Exercice 1924. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1923. [*Id.*]

Bulletin administratif de la Cochinchine, 1924. [*Id.*]

Bulletin administratif de l'Annam, 1924. [*Id.*]

Bulletin administratif du Cambodge, 1924. [*Id.*]

Bulletin administratif du Laos, 1924. [*Id.*]

Bulletin administratif du Tonkin, 1924. [*Id.*]

Bulletin archéologique du Comité des Travaux historiques et scientifiques, 1923, n° 1. [*Don.*]

Bulletin de Géographie historique et descriptive, 1923. [*Don.*]

Bulletin de l'Académie malgache, t. V (1920-1921) et VI (1922-1923). [*Ech.*]

Bulletin de l'Académie royale de Belgique, 1924, n°s 1-9. [*Ech.*]

Bulletin de l'Art ancien et moderne, 1922, 1924.

Bulletin de l'Association amicale franco-chinoise, t. 7, n° 4. [*Ech.*]

Bulletin de l'Union Automobile et Touristique du Tonkin, janvier-février 1924. [*Don.*]

Bulletin de la Chambre d'Agriculture du Tonkin et du Nord-Annam, janvier-août 1924. [*Dép.*]

Bulletin de la Chambre d'Agriculture de la Cochinchine, janvier-octobre 1924. [*Id.*]

Bulletin de la Chambre de Commerce de Hanoi, 1924. [*Id.*]

Bulletin de la Mission laïque française, 1916-1919.

Bulletin de la Société « Autour du Monde », 1923. [*Ech.*]

Bulletin de la Société d'études océaniennes, 1924. [*Id.*]

Bulletin de la Société de Géographie et d'Etudes coloniales de Marseille, 1922-23. [*Id.*]

Bulletin de la Société de linguistique de Paris, n°s 73-75.

Bulletin de la Société franco-japonaise de Paris, 1923. [*Ech.*]

Bulletin des Amis du Vieux Huê, 1924. [*Id.*]

Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique Occidentale française, 1924. [*Don.*]

Bulletin du Muséum d'histoire naturelle, juillet 1923-juin 1924. [*Ech.*]

Bulletin du Service géologique de l'Indochine, vol. XI, fasc. 1. [*Dép.*]

Bulletin économique de la colonie de Madagascar et Dépendances, 1901-1923.

Bulletin économique de l'Indochine, 1924 et Table générale, 1898-1922, par L. HAUTEFEUILLE. [*Dép.*]

Bulletin financier de l'Indochine, janvier-novembre 1924.

Bulletin général de l'Instruction publique (*Gouvernement Général de l'Indochine*), 1924. [*Dép.*]

Bulletin municipal. Ville de Hanoi, 1924. [*Id.*]

Bulletin of the Metropolitan Museum of Art, 1924. [*Don.*]

Bulletin of the School of Oriental Studies, London Institution, vol. III. [*Ech.*]

Bulletin pluviométrique. Observatoire Central de l'Indochine, 1922-1923. [*Dép.*]

Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris, 1923. [*Ech.*]

The Burlington Magazine, 1924.

The Ceylon Antiquary and Literary Register, vol. IX-X (1924). [*Ech.*]

Ceylon Journal of Science. Section G. Archæology, Ethnology, etc., Vol. I, Part I. [*Don.*]

The China Journal of Science and Art, vol. II (1924).

China. The Maritime Customs. Statistical Series, 1923-1924. [*Ech.*]

La Chine, n°s 1-66 (août 1921-juin 1924).

Chine, Ceylan, Madagascar, janvier 1922-décembre 1924.

Colonie de Madagascar. Notes, reconnaissances et explorations, 7e-8e livraisons (1897); 10e-17e livraisons (1897-1898); 19e-32e livraisons (1898-1900).

Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, juillet 1923-juillet 1924. [*Don.*]

Comptes rendus des séances de l'Académie des Sciences coloniales, t. Ier (1922-1923.) [*Ech.*]

Comptes rendus des travaux exécutés par le Service géographique de l'Indochine, 1923. [*Dép.*]

Le Courrier d'Haiphong, 1924. [*Ech.*]

The Directory for Bangkok and Siam, 1924.

Djâwâ, driemandelijksch Tijdschrift uitgegeven door het Java-Instituut, 1924, n°s 2-4. [*Id.*]

L'Echo de Chine, 1924.

Ephémérides nautiques ou Extrait de la Connaissance des temps pour l'an 1925.
Epigraphia Indica, vol. XVII, parts 5-6. [*Ech.*]
Epigraphia I do-Moslemica, 1919-1920. [*Id.*]
L'Eveil économique de l'Indochine, 1924. [*Id.*]
France-Indochine, journal quotidien, 1924.
French Colonial Dige:t, vol. II (1924). [*Don.*]
Gazette des Beaux-Arts, juillet 1923-décembre 1924.
The Geographical Journal, 1924. [*Ech.*]
La Géographie, 1924. [*Id.*]
The Hongkong Weekly Press. 1924.
L'Illustration, 1924
Index Generalis. Annuaire général des Universités. Année 1922-1923.
Indian Antiquary, 1924. [*Ech.*]
Indian Office Library. Annual Report for the financial year 1922-1923. [*Don.*]
The Indian Review, vol. 18, n° 10-12 (octobre-décembre 1917) ; vol. 19 (1918) ; vol. 20 (1919) ; vol. 21 (1920) et 23 (1922).
International Archiv für Ethnographie, vol. 26 (1924), n° 1-6. [*Ech.*]
Japon et Extrême-Orient, n° 1-12 (décembre 1923-décembre 1924). [*Don.*]
Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal, 1923. [*Ech.*]
Journal asiatique, 1924. [*Id.*]
Journal des Savants, 1924
Journal judiciaire de l'Indochine française, 1924. [*Dép.*]
Journal officiel de l'Indochine française, 1924. [*Id.*]
Journal officiel en langue laotienne, 1924. [*Id.*]
Journal of the American Oriental Society, vol. XLIV (1924).
Journal of the Bihar and Orissa Research Society, 1922-1923. [*Ech.*]
Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, vol. XXVI, n° 75 (1922-1923). [*Id.*]
Journal of the Burma Research Society, vol. XIII (1923). [*Id.*]
Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society, 1923-1924. [*Id.*]
Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1924. [*Id.*]
Albert Kahn Travelling Fellowships. Report to the Trustees by J. Ewing. Oct. 1920-Oct. 1921.
The Kokka, mai 1923-décembre 1924.
Larousse mensuel illustré, 1920-1922.
Liste des imprimés déposés en 1924. (Gouvernement Général de l'Indochine. Direction des Archives et des Bibliothèques. Dépôt légal). Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1924. [*Dép.*]
Man. 1924.
Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, deel 53, n° 1-12 ; deel 54, n° 1-6.
Mémoires de l'Institut national de France, t. XLII. Paris, Imprimerie Nationale, 1922. [*Don.*]
Mémoires de la Société des études japonaises, chinoises, tartares, indochinoises, et océaniennes, publiés par Léon de Rosny T. VII-X (1888-1891). Paris, J. Maisonneuve.
Memoirs of the Archæological Survey of India, n° 16, 17 et 18. [*Ech.*]

Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Bologna, t. V-VII (1920-1923). [*Id.*]

Memorie della Reale Accademia dei Lincei, vol. XVII, fasc. 1-4. [*Id.*]

Mercure de France, 1924.

The Metropolitan Museum of Art. Annual Report, 1923. [*Don.*]

Mitteilungen aus Justus Perthes Geographischer Anstalt, 1923 et 1924.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, t. 53 (1923), n°s 1-2 et 6, t. 54 (1924) n°s 3-6.

Le Monde Oriental, 1921-1923. [*Ech.*]

Le Moniteur d'Indochine, 1924.

Le Muséon, vol. XXXVI (1923), n°s 3-4. [*Ech.*]

Nam-phong, 1924.

Der Neue Orient, 1923-1924.

The North China Herald, 1924.

Nouvelles Archives des Missions scientifiques et littéraires, vol. XXII.

Ostasiatische Zeitschrift, 1924.

Les Pages indochinoises, 1924.

Papers of the Peabody Museum, t. VI, n°s 3-4 ; t. XI, n° 1. [*Ech.*]

The Philippine Journal of Science, 1924. [*Id.*]

La Politique de Pékin, 1924.

The Rangoon Gazette, 1924.

Rapports au Conseil colonial sur le fonctionnement des Services locaux ; Session ordinaires de 1924. Saigon, A. Portail, 1924. [*Dép.*]

Rapports au Conseil de Gouvernement (Gouvernement général de l'Indochine). Session ordinaire de 1924. [*Id.*]

Rapport sur la navigation et le mouvement commercial de l'Indochine pendant l'année 1923. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1924. [*Id.*]

Recueil de jurisprudence, de doctrine et de législation coloniales, 1924.

Rendiconti. Atti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze fisiche, matematiche et naturali, vol. XXXIII (1924). [*Ech.*]

Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, 1924. [*Id.*]

Rendiconti delle sessioni della Reale Accademia delle scienze dell'Istituto di Bologna, 1922-1923. [*Id.*]

Répertoire d'Art et d'Archéologie, 1923. [*Id.*]

Report of the Superintendent, Archæological Survey, Burma, for the year ending 31st March 1923, by C. Duroiselle. Rangoon, Office of the Superintendent, 1923. [*Id.*] Cf. *supra*, p. 263 et 595.

Revue archéologique, novembre-décembre 1924.

Revue critique d'histoire et de littérature, 1924.

Revue de Géographie, 1902-1922.

Revue de l'Art ancien et moderne, novembre 1923 — décembre 1924.

Revue de l'Enseignement français hors de France, 1920-1923.

Revue de l'histoire des Colonies françaises, 1924. [*Don.*]

Revue de l'histoire des religions, 1924. [*Ech.*]

Revue de littérature comparée, 1924.

Revue de Paris, 1924.

Revue des Arts asiatiques, 1ère année, n°s 1-2 (mai-juillet 1924).

Revue des Colonies et des Protectorats, 1896.

Revue des Deux Mondes, 1924.

Revue des Etudes indochinoises, du Tourisme et de l'Automobilisme, 1924. [*Don.*]

Revue des Sciences politiques, 1924. [*Ech.*]

Revue du Foyer des Etudiants annamites, vol. I et II (n°s 1-2). [*Don.*]

Revue du Monde Musulman, vol. LV-LVI (1923-1924).

Revue économique française publiée par la Société de Géographie commerciale de Paris, t. 46, n° 1 (Janvier-Mars 1924). [*Ech.*]

Revue indochinoise, 1924. [*Dép.*]

Revue scientifique, 1924. [*Ech.*]

Rupam, Quarterly journal of Oriental Art, chiefly Indian, n°s 13-14 et 15-16 (1923). [*Don.*]

Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zü München, 1923.

Statistiques des chemins de fer de l'Indochine, dressées à l'Inspection générale des Travaux publics, 1922. [*Dép.*]

Statistical Year Book of the Kingdom of Siam, 1923. [*Don.*]

Tijdschrift van het koninklijk Nederlandsch Aardrijkundig Genootschap, 1924. [*Ech.*]

Tijdschrift voor indische Taal-, Land- en Volkenkunde, 1923. [*Id.*]

T'oung Pao, 1923, n° 5 (décembre), 1924. [*Id.*]

Tôyô gakuhô, XIV. [*Don.*]

Transactions and Proceedings of the Japan Society, vol. XXI (1923-1924). [*Ech.*]

University of Calcutta. Journal of the Department of Letters, vol. XI (1924). [*Id.*]

University of California Publications in American Archæology and Ethnology, vol. 17, n° 4; vol. 19, n° 1; vol. 20; vol 21, n°s 1-2. [*Id.*]

University of California Publications in Philosophy, t. IV (1923). [*Id.*]

Verhandelingen der koninklijke Akademie te Amsterdam, vol. XXII. [*Id.*]

Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, t. 65 (1924). [*Id.*]

The Visva-Bharata Quarterly. Editor Rabindranath Tagore, vol. I, n°s 2-4; vol. II, n°s 1 et 4. [*Id.*]

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, vol. 69-77 (1915-1923).

Zeitschrift für Buddhismus, 1922-1924.

Musée. — Le Musée s'est accru presque exclusivement dans ses sections d'art chinois ancien des Han et des Song. L'entrée des pièces Han provient surtout des fouilles exécutées sur trois nouveaux tombeaux de la colline de Nghi-vệ près de Bắc-ninh, B, D, E. Parmi les pièces recueillies, signalons comme modèles en terre cuite un fourneau à deux places avec ses marmites, un puits couvert, plusieurs maisons, dont une petite ferme fortifiée, I 18675, absolument complète, toute une série de vases de terre blanche à mince émail vitreux, analogues à ceux découverts dans les tombeaux précédents et dans celui de Quảng-yên (*BEFEO*, XVII, 1, 3), et parmi ces vases, une jolie boîte à anses droites, une sorte de bouilloire à manche et à pieds droits (une pièce analogue, I 17660, a été rapportée de Cochinchine par M. Goloubew), plusieurs vases de bronze, dont une boîte inscrite sur le pied, inscription par malheur incomplète, mais qui, par la forme des caractères, précise la donnée

fournie par les nombreuses sapèques à grand trou carré trouvées aux mêmes points et permet de rapporter les tombeaux à l'époque des Han.

Toute une série de bronzes analogues, généralement cylindriques ou tronconiques, avec des anneaux attachés par des masques à tête de lion très stylisée, comme dans les pièces analogues de terre blanche, ont été trouvés au Thanh-hoá par M. Pajot et sont entrés par ses soins au Musée, I. 18506, etc., tandis qu'un autre vase fort remarquable du même genre, I. 18466, nous fut offert par M. Pouyanne. Ces pièces proviennent de l'ancienne citadelle du village de Đông-sơn, près de Hàm-rồng ; la fabrique aurait occupé le lit ancien du Sông-Mã qu'il abandonna un jour pour s'écouler par le défilé de Hàm-rồng ; le village des fondeurs aurait été construit sur pilotis, dont les indigènes signalent la présence dans les terres de cet ancien lit. Les nombreuses monnaies qu'on trouve dans la même région proviendraient d'une ancienne sapèquerie, dont l'emplacement, indiqué par les indigènes à 2 km. en amont, n'a pu encore être repéré.

Les vases cylindriques offrent un décor très particulier, presque semblable au décor géométrique des tambours de pluie du type I, et des modèles de tambours de ce genre ont été trouvés parfois accolés par l'oxyde de cuivre dans ces vases. On rencontre également avec ceux-ci de fines pointes de flèches et de beaux fers de lance, régulièrement percés de deux longs ajours qui peuvent avoir reçu un poison, pièces qu'on trouve dans tout le Tonkin et qui sont ordinairement classées comme bronzes préhistoriques. Leur voisinage avec les vases cités pourrait les faire attribuer, ainsi que les premiers tambours de pluie, ceux du type I, à l'époque des Han.

Du Thanh-hoá provient également tout un groupe de vases Song, céladons, porcelaines ivoire, vases blancs à décors bruns, imitations locales de céladons, etc., trouvés par les indigènes au cours de leurs fouilles intéressées et réunis pour l'École par les soins de M. Pajot, constituant une série complète, avec des répliques nombreuses des meilleurs modèles, qui permettront dans la suite d'utiles échanges avec d'autres musées.

D'origine chinoise ou annamite sont des bijoux et des sapèques trouvés dans les terrassements d'une route nouvelle à Bac-kan et remis par les Travaux publics, — une série de monnaies d'or annamites des derniers grands empereurs, I. 18718, — un lit qui passe pour avoir appartenu à une femme de l'empereur Gia-long, énorme et sobre masse de bois précieux enrichi d'un décor discret de fleurs épaisses d'ivoire, D 122, 66, — un rideau de gaze avec fine broderie de couleur, I. 18802, — un fusil de rempart trouvé à Dalat et donné à l'Ecole par M. Pouyanne, I. 16825, — une série de vases achetés au Cambodge, I. 16636-16650, — un gracieux cavalier d'ivoire, grande pièce de jeu d'échecs, I. 16680, — de fins supports d'ivoire trouvés au Cambodge et envoyés à l'Ecole par le Musée Albert Sarraut de Phnom-Penh.

Diverses têtes d'art khmèr ou d'art siamois, en grès ou en bronze, ont été acquises au Siam par les soins de M. Cœdès, I. 17774, ainsi qu'une statuette de bronze, I. 16539, qui paraît représenter Brahmā frappant des cymbales pour accompagner la danse de Çiva. Dans la même classe, le Prince Damrong nous a fait parvenir le moulage d'une tête admirable de buddha en bronze, plus grande que nature, I. 18333, qui provient des fouilles de Lopburi.

Enfin signalons l'envoi par le Dr Fritz Holm d'une médaille commémorative, I. 18463, qui est son portrait exécuté par le graveur Alb. Bruce Joy.

Tonkin. — Trois tombeaux nouveaux ont pu être fouillés à Nghi-vệ; et s'ils n'ont pas apporté beaucoup de renseignements inédits sur les dispositions de ces sépultures et les problèmes qu'elles ouvrent, ils ont par contre fourni toute une série de pièces remarquables, qui ont permis de fixer définitivement leur date à l'époque des Han.

Annam. — Les fouilles irrégulières des indigènes ont continué au Thanh-hoá, mais leurs résultats ont pu être en partie acquis pour le compte de l'Ecole par M. Pajot qui a dirigé lui-même des recherches fécondes en trouvailles précieuses, notamment en bronzes de l'époque Han.

Notre correspondant, le Dr Sallet a reconnu avec M. Parmentier divers vestiges d'art čam et d'art prékhmèr et notamment dans la pagode de Tuy-hoà (Bình-thuận) une admirable statue intacte de Viṣṇu. Des négociations ont été entamées par ses soins avec le village pour l'entrée de cette pièce remarquable dans notre Musée. D'intéressantes statues de bronze de la même période ont été également reconnues dans un autre village.

Cochinchine. — Les découvertes en Cochinchine se rapportent à des arts fort divers. A Thudaumot, M. Joyeux, inspecteur des écoles d'art de Cochinchine, a recueilli diverses pierres d'art prékhmèr et les restes d'un remarquable tambour de pluie, de petites dimensions, mais que ses décors apparentent au type I; ce tambour est, par ses soins, entré au Musée de Hanoi sous la cote I.17659.

A Vinh-long fut trouvée dans un canal une fine tête d'art prékhmèr que soutenait le cadre ordinaire, et à Ben-tré une série de statuettes de bronze d'art khmèr classique dont l'une présente un réel intérêt. C'est une image debout à quatre bras et six têtes. Cinq sont représentées par leurs faces réparties sur les trois côtés par une et par deux, celles-ci réduites inégalement et la plus petite placée sous le menton de l'autre. La sixième tête, minuscule, est complète et pose sur le groupe des cinq faces précédentes.

Parmi les attributs des quatre bras on peut reconnaître trident, vajra, disque, lasso et peut-être épée. Ces pièces ont été recueillies par le Dr Dufossé, à Chợ-lớn.

Dans la pagode Práḥ Buon Muk du village de Phù-lai, Sóc-trang, point auquel nous donnerons le n° 907 bis de l'Inventaire, existe sur l'autel une haute borne analogue aux petits stūpas de pierre, d'art classique, trouvés dans la région de Bantãi Čhmàr et dont un spécimen fut envoyé par les soins de l'Ecole au Musée Guimet. Celle-ci, tout empâtée de dorures, est traitée en prâsât ordinaire fort étiré en hauteur et dont les baies sont toutes occupées par des images du Buddha. Des bassins au voisinage de la pagode semblent indiquer la présence ancienne d'un lieu saint en ce point.

Enfin la résidence de Bắc-liêu a eu l'heureuse idée de remonter provisoirement un remarquable cadran solaire sur dalles de terre cuite, dont l'écriture indique une œuvre européenne de l'époque de Gia-long.

Cambodge. — Les pièces pillées dans le temple de Bantãy Srĕi, n° 546 bis, ont été installées au Musée Albert Sarraut à Phnoṃ Pĕñ et complétées des éléments recueillis dans les décombres et qui en formaient le couronnement.

— Grâce à l'activité de M. Stremler, Résident de Kompŏn Thom, on peut dès maintenant visiter sans peine deux importants groupes de monuments, dont l'accès était jusqu'à présent assez difficile : Práḥ Khăn et Sambór Prei Kŭk.

Práḥ Khăn (*IK.*, n° 173), situé à 104 kilomètres de Kompŏn Thom, est désormais relié à ce centre par une piste, praticable aux automobiles en saison sèche, qui s'embranche sur celle du Phnom Dek à 74 kil. de Kompŏn Thom. Une sâlâ de cinq chambres a été construite dans l'enceinte.

Sambór Prĕi Kŭk, signalé pour la première fois par Adhémard Leclère en 1894 (*CR. Ac. Inscr.* 1894, p. 372 sqq.), visité en 1900 par L. de Lajonquière (*IK.*, I, 225), en 1904 par Georges Morand (*Notes et Images*,..., fasc. 2, 1907), relevé en détail en 1912 par M. H. Parmentier (*BEFEO.*, XIII, 1, 21 sq.) est un groupe monumental d'une haute importance pour l'histoire politique et artistique du Cambodge. Ses inscriptions étudiées par M. Finot (*BCAI.*, 1912, p. 184) le datent du règne d'Īçānavarman (VII[e] siècle). Sur les instructions du Résident, un débroussaillement a été exécuté par M. Assier, inspecteur-adjoint des forêts à Kompŏn Thom, qui a ensuite procédé à un inventaire complet des édifices. Il semble résulter d'un premier examen de cette liste et du plan qui l'accompagne que les percées faites dans la forêt auraient fait apparaître un certain nombre de points archéologiques nouveaux : mais il faut attendre qu'une étude plus approfondie, faite sur le terrain, nous ait fixés à cet égard. La nouvelle piste, automobilable en saison sèche, comme celle de Práḥ Khăn, se détache au k. 15 de la route locale n° 2 et conduit à Sambór, situé à environ 10 kilomètres, où se trouvent une sâlâ provisoire et une garderie forestière.

Comme on le voit, il s'agit d'une contribution utile, mais modeste, à la connaissance d'un groupe d'édifices connu et décrit depuis longtemps, sans rien qui ressemble à la découverte sensationnelle d'une « ville morte », dont retentirent il y a peu de temps les journaux de la colonie.

— Au cours de son voyage de 1876, le D[r] Harmand avait relevé, malheureusement sans une suffisante précision topographique, « à peu de distance de Melu-Prey . . . un rocher sculpté en forme de niche avec superstructures en briques ». Il décrivait ainsi ce petit monument : « La niche abrite un bouddha sculpté dans le même rocher, en haut relief et dont la tête a été brisée. De chaque côté se voit un éléphant sculpté de face et surmonté d'une inscription de quelques lignes que j'ai estampée et copiée. » Le fac-similé de l'inscription, sans pouvoir être déchiffré, permettait cependant de la rapporter à la plus haute époque de l'épigraphie cambodgienne, ce qui prêtait un intérêt tout particulier à la grotte de Melu Prei. Or, jusqu'à présent elle n'avait pu être retrouvée. Nous sommes heureux d'annoncer que, grâce aux habiles investigations du chaufai khand de Chĕp (résidence de Stưng Treng), elle a été repérée, en août 1924, à 2 heures 1/2 ou 3 heures de marche au Sud-Ouest de Melu Prei, et à environ 1 km. 1/2 à l'Ouest du village de Prơs Kaak.

— Un cours de sanskrit a été inauguré à l'Ecole supérieure de Pāli de Phnom Pĕñ par le bhikṣu Práḥ Kru Sanghavijjā Tath, un des deux moines venus à Hanoi en 1922 et 1923 pour y apprendre cette langue. Ce cours, de 3 heures par semaine, a été suivi par une cinquantaine d'élèves ; il comporte un exposé élémentaire de la grammaire sanskrite, des traductions de textes sanskrits et des versions du pāli en sanskrit. On peut prévoir à une date prochaine le début des publications de l'Ecole de Pāli.

— M. Denman Ross a offert au Museum of Fine Arts de Boston une collection de sculptures et bronzes khmèrs. Elle comprend : un remarquable bronze représentant une apsaras dansant sur un lotus ; deux bas-reliefs de pierre, dont l'un brisé, figurant une apsaras debout sous une arcade ; un fragment de frise où se voit une danseuse ayant à sa droite les têtes de deux chevaux et à sa gauche la partie droite d'une seconde danseuse ; enfin deux têtes de statues, l'une d'un buddha, l'autre d'un deva. Il est à regretter que l'origine de ces sculptures ne soit pas indiquée. (*Museum of Fine Arts Bulletin*, avril 1924.)

Aṅkor. — Les travaux se poursuivent régulièrement à Aṅkor. A Aṅkor Vat on continue à lutter pour le maintien de l'eau dans les fossés et l'ennemi, à cette heure où ceux-ci ont enfin repris leur aspect ancien, est le *lục-bình*, qui les transformerait rapidement en vastes prairies. Les petits temples dont on a trouvé des vestiges au Nord-Est d'Aṅkor Vat, sur l'emplacement de Kapilapura (*supra*, p. 313) sont aujourd'hui dégagés. Ils sont au nombre de trois, de dispositions assez anormales. L'un d'eux au Sud est une salle longue, et près de son angle N. O., on a déterré l'orifice d'une cavité en latérite fermée par une dalle de grès : carrée, elle est, au centre, percée d'un trou rond dans lequel était engagé un tube cylindrique de cuivre très oxydé. Au fond du puisard on a rencontré plusieurs débris de feuilles d'or estampées de vagues dessins ou découpées en feuilles oblongues, et des morceaux de quartz incolores ou violacés. Plusieurs fragments métalliques, une petite coupe, des tubes, le bout d'une tige ornée d'un nâga et des cailloux bizarres furent trouvés en différents points ; mais la pièce la plus intéressante est une statuette de bronze couverte d'une belle patine, et très bien conservée (Pl. XXV, à gauche). Elle mesure 0m 39. De ses quatre bras les deux supérieurs tiennent le disque et la conque, attributs de Viṣṇu dont elle porte la riche parure ; une main antérieure semble tenir levée une petite massue. Par contre le front porte le troisième œil, et le devant du chignon cylindrique le décor en S et le croissant, où l'on voit plutôt des attributs de Çiva. De curieux racontars donnent ces vestiges comme ceux d'un dépôt d'accessoires pour les processions rituelles ; ces dires expliqueraient au moins l'aspect bizarre sous lequel ces ruines sont apparues, sorte de fosses que les indigènes ont laissées béantes après leur fouille intéressée dont nous ignorons le résultat.

Dans Aṅkor Thom les travaux ont porté sur la périphérie, aux portes et aux prâsâts d'angle, et au centre. Au Prâsât Čruṅ S. O., le sanctuaire a gardé son piédestal qui pose sur un dallage partie en latérite, partie en briques. Son muret d'enceinte se raccordait au parapet du rempart par une image de Garuḍa dont il ne reste que les pieds tenant des serpents. A l'Ouest, en arrière de la cella, se voit une série de dix trous ronds percés dans le dallage et dont le sens n'est pas clair.

M. Marchal a dégagé de la végétation qui l'encombrait et consolidé la Porte des Morts, moins ruinée que les autres dans certaines parties. Il a fait de même à la Porte Nord qui nous a conservé certains éléments perdus ailleurs, ainsi les trois seigneurs qui chevauchent l'éléphant tricéphale d'angle. La Porte de la Victoire a ses files de géants reconstituées et présente ainsi un ensemble, remarquable quoique déparé par de trop nombreux manques. Cette restitution sera plus sûre sans doute à la Porte Ouest, où les files de géants sont tombées en dedans et doivent être encore complètes, cachées dans les terres du chemin creux qui suit l'axe de la vieille chaussée.

A l'intérieur de la ville, les bonzes ont remonté l'abri de Práḥ Nök sous la surveillance artistique du conservateur du groupe.

Les travaux de dégagement ont continué autour du Baphuon et sur le premier étage, avec toutes les précautions nécessitées par les fuites de terre aux coins du monument. Près de l'angle N. O. on a trouvé dans la souche d'un arbre la moitié droite d'une stèle de près d'un mètre de hauteur. L'inscription portait sur une face un texte sanskrit divisé en deux colonnes ; sur la tranche est un texte khmèr en caractères moins soignés. Une figurine à quatre bras, est sculptée au milieu de l'accolade supérieure. Cette inscription paraît commémorer la fondation d'un liṅga nommé Çikhareçvara par un certain Indrāyudha, sous le règne de Rājendravarman (944-968 A. D.).

Le dégagement du Palais a donné toute une série de traces de murs qui, fait bizarre, semblent dépourvus de portes de communication. Le fait que certains d'entre eux posent sur le sol actuel, tandis que d'autres descendent très profondément, que telle salle, où des rangées de colonnes semblent indiquées par des murets espacés de deux mètres, est faite avec des matériaux arrachés à d'autres monuments, suggère l'idée que nous sommes en présence de remaniements d'assez basse époque.

Le plus soigné de ces murs montre les gaines verticales qu'on rencontre dans le monument de Bĕṅ Mālā (peut-être le dernier grand ensemble élevé par les Khmèrs) et qui paraissent destinées à donner du raide au mur par l'encastrement de poteaux verticaux noyés dans la maçonnerie. Le dégagement de la fosse qui se trouve sur l'axe même du sanctuaire dans la troisième cour n'a pas permis de résoudre le problème que soulève sa présence et ne confirme en rien la tradition peu vraisemblable qui met en ce point la fosse des latrines du palais.

Un éboulement s'est produit dans la Terrasse du Roi lépreux, dans la partie de conservation si délicate où fut dégagé un mur intérieur couvert de sculptures et caché par les reprises postérieures. Le mal a pu être réparé ; mais certaines sculptures ont souffert de cet effondrement dû à l'incohérence des divers éléments de la construction khmère.

Au Práḥ Pithu, plusieurs grands arbres, dont le tronc était évidé par la pourriture dans toute la hauteur, ont dû être descendus par sections pour éviter les dégâts qu'aurait causés leur chute. Une fouille a permis de reconnaître sous les maçonneries de l'avant-corps rajouté du temple *v* les restes du perron du sanctuaire, libre auparavant. Le vidage du temple *t* ne nous a apporté aucune donnée nouvelle ; par contre la découverte dans les décombres de leurs éléments a permis de reconstituer les angles du corps principal, groupe de devatās d'une heureuse composition. Le gopura O. de l'enceinte, resté en épannelage, a été dégagé ; il offre l'anomalie d'avoir eu ses entrées presque de plain-pied avec l'extérieur et par suite sans perrons.

Le dégagement du prāsāt *v* a fait découvrir une statuette de bronze de 0 m. 31 de haut, représentant un personnage diadémé à 2 bras. (Pl. XXV, à droite).

Les travaux du monument 486 mentionné dans la chronique précédente ont été achevés sans apporter de renseignements nouveaux.

A l'extérieur de la ville, une construction intéressante a été découverte à 500 m. un peu O. de la Porte Nord. Elle consiste en une enceinte ovale de 53 m. sur 42, garnie d'une puissante muraille de latérite avec alvéoles pour lourds poteaux de bois,



Bronzes khmèrs.

A gauche, statuette trouvée près d'Aṅkor Vat (H. 0 m. 39). A droite, statuette trouvée au Prăḥ Pithu, Aṅkor Thom (H. 0 m. 31).

terre-plein en pente douce, qui la maintenait à l'extérieur, larges portes d'entrée opposées, de fermeture facile, et drain pour l'écoulement des eaux corrompues. Il semble que cette enceinte ait servi au dressage des éléphants sauvages et que le nom de Krol Damrei (Parc aux éléphants) lui conviendrait mieux que celui de Krol Romãs (Parc aux rhinocéros), qui lui a été donné par les indigènes.

Les travaux de dégagement du monument de Thommanon ont commencé. Ils ne sont pas encore assez avancés pour que nous en rendions compte ici.

Avant de clore cette revue, il est intéressant de signaler quelques découvertes spéciales faites en différents points. C'est d'abord celle de quelques fragments de la stèle d'Aṅkor Vat ; puis au Baphuon, de statues avec traces d'incrustations de pierres brillantes ou de clinquant dans la coiffure ; celle également, aux environs de la Porte Nord, d'une statue, d'ailleurs assez énigmatique, dont le modèle est sensiblement moins mauvais, sans être encore excellent, que celui auquel les Khmèrs nous ont trop habitués; c'est enfin la trouvaille dans la porte des Morts d'une dalle sculptée en très faible relief représentant une divinité polycéphale à bras multiples dansant à l'intérieur d'un cercle et entourée d'un cadre rond enfermant d'autres petites divinités avec en bas une ligne de cinq autres images dans des niches. On a trouvé également au voisinage de la Porte Nord une belle borne à figures vishnouites.

— Le prince Damrong Rajanubhab de Siam, accompagné de trois princesses ses filles et de M. Georges Cœdès, a fait récemment une visite au Cambodge, au cours de laquelle il a passé dix jours à Aṅkor, du 22 novembre au 1er décembre 1924. Reçu par M. Marchal et Mlle Karpelès au nom de l'Ecole française, le prince a visité minutieusement les monuments et étudié avec sa haute compétence d'historien et d'archéologue toutes les questions que posent aux savants ces incomparables ruines. La méthode suivie dans le dégagement et la consolidation des édifices a particulièrement retenu son attention, au moment où le Service archéologique du Siam, récemment fondé sur son initiative et placé sous sa direction, commence sa carrière et se trouve en face d'une tâche analogue. S. A. R. a bien voulu témoigner à plusieurs reprises sa flatteuse appréciation des résultats obtenus et Elle a tenu, au moment de son départ, à nous télégraphier, avec ses adieux, son impression définitive en ces termes dont nous avons été profondément touchés : « Vous exprime encore mon admiration pour l'œuvre accomplie par l'Ecole. Prince Damrong de Siam ».

— Un arrêté du Gouverneur général, en date du 6 décembre 1924, a érigé la Délégation de Siemrãp en Résidence à partir du 1er janvier 1925.

Afghanistan.

— L'Académie des Inscriptions, dans sa séance du 12 décembre 1924, a entendu un rapport de M. Senart sur les travaux de la Mission archéologique française en Afghanistan. M. Foucher a dégagé à Balkh un grand stūpa de briques crues (le Topeé-Rustam), formé d'un tambour cylindrique de 43 m. de diamètre sur une base carrée à redents de 54 m. de côté. Le tambour cylindrique, en briques cuites, était jadis orné de 28 pilastres. On n'a découvert sur cet emplacement que quelques monnaies kouchanes, sassanides et timourides.

M. Foucher a ensuite pratiqué une fouille de reconnaissance dans l'éminence qui recouvre l'ancienne citadelle de Bactres (persan *Arg*; latin *arx*; grec ἄχρα). Plusieurs villes y sont superposées. La tranchée descendue à 3 mètres au-dessous du sol extérieur ne dépassait pas encore le Balkh des Timourides (XV[e] siècle) : « Les débris de ceux qui furent détruits au XIII[e] siècle par Tchenguis-Khân, au VIII[e] par les Arabes, au V[e] par les Huns blancs et, dès avant notre ère, par les Koushâns et les Scythes, doivent dormir encore par dessous. C'est assez dire à quel niveau nous pouvons espérer rencontrer le Bactres des successeurs d'Alexandre et des Achéménides. »

— M. Jouveau-Dubreuil, professeur à Pondichéry, dont une subvention de l'Ecole française d'Extrême-Orient avait permis l'envoi en Afghanistan comme collaborateur de la Mission archéologique française, et qui avait choisi pour champ d'études le site de l'ancien Kapiça, au Nord de Kaboul, a vu ses projets déjoués par des circonstances imprévues. Un mois seulement après son arrivée éclatait la révolte des Mangals, causée par les réformes de l'Emir et dirigée également contre les Européens (août 1924). M. Jouveau-Dubreuil dut se conformer aux ordres du ministre de France, M. Fouchet, et retourner dans l'Inde. En repassant au Panjab, il trouva toutefois l'occasion d'acquérir une belle série de monnaies indo-grecques. Pendant son court séjour en Afghanistan il avait pu étudier un intéressant problème de géographie historique et déduire de ses observations des conclusions intéressantes. Selon lui, la capitale de l'ancien Kapiça se trouvait, non aux environs du moderne Tcharikar, mais au Sud-Ouest, à Bourdj-i-Abdoullah. En ce point, situé à 47 milles N. de Kaboul, se voient les vestiges de deux villes anciennes: l'une représenterait l'ancienne Kāpiçī, l'autre, à 500 m. au Sud de la première, ne serait autre qu'Alexandrie du Caucase fondée par Alexandre le Grand. A 12 milles au Sud, sur la route allant de Kaboul à Bourdj-i-Abdoullah, se trouve le village de Pitava, qui pourrait correspondre au Si-pi-ta-va-la-sse de Hiuan-tsang, et où on a trouvé d'importantes ruines bouddhiques.

On doit regretter que des recherches si bien commencées aient été interrompues par les événements.

— M. J. Hackin, conservateur du Musée Guimet, après avoir collaboré avec M. Foucher aux fouilles de Balkh, a fouillé avec succès un site bouddhique près de Tcharikar. Les chicanes soulevées par le gouvernement afghan pour la répartition des trouvailles ne lui ont pas permis de tirer de son travail tout le fruit qu'il en espérait. Il a pu toutefois revendiquer avec succès plusieurs sculptures qui sont dès maintenant destinées au Musée de l'Ecole française d'Extrême-Orient et dont la principale est un buddha gandhârien en schiste de 0 m. 92 de haut, dans un parfait état de conservation. M. Hackin a quitté Kaboul le 23 janvier 1925 pour rentrer à Paris.

DOCUMENTS ADMINISTRATIFS

18 octobre 1923.

ORDONNANCE ROYALE RELATIVE AU CLASSEMENT DES MONUMENTS HISTORIQUES DU CAMBODGE. (*Bulletin administratif du Cambodge*, 1923, p. 809.)

Le Résident supérieur *p. i.* au Cambodge, Chevalier de la Légion d'honneur,

Vu le décret du 20 octobre 1911 ;
Vu l'arrêté du 10 avril 1922 ;
Vu l'ordonnance royale du 31 mars 1911, portant création des périmètres réservés dans le groupe des ruines d'Angkor ;
Vu l'arrêté du Gouverneur général en date du 9 mars 1900 sur la conservation des monuments et objets ayant un intérêt artistique ou historique ;
Vu la lettre n° 2ᴮ du 2 juin 1923 de M. le Gouverneur général de l'Indochine, déterminant les règles propres à assurer la conservation et la sécurité des monuments et objets présentant un caractère d'intérêt historique et artistique ;
Considérant que la réglementation actuellement en vigueur ne permet pas d'assurer une sécurité suffisante des monuments et objets susvisés,

ARRÊTE :

Article premier. — Est rendue exécutoire l'ordonnance royale n° 68, en date du 11 octobre 1923, autorisant le classement des monuments ou objets présentant un intérêt historique ou artistique suivant les conditions fixées par l'arrêté précité du 9 mars 1900 et déléguant à M. le Gouverneur général le droit d'assurer la protection desdits monuments et objets historiques ou artistiques.

Art. 2. — L'Administrateur, Directeur des Bureaux de la Résidence supérieure, est chargé de l'exécution du présent arrêté.

Phnôm-Penh, le 18 octobre 1923.

L'HELGOUALC'H.

Nous, Préa bat Samdach Préa Sisowath Chamchakrapong Hariréach Barminthor Phouvanay Kraykéofa Soulalay Préa Chau Crung Campuchéa Thippedey, Roi du Cambodge,

Vu l'ordonnance royale du 11 juillet 1897, sur l'administration générale du Royaume,
Vu l'ordonnance royale du 31 mars 1911, portant création de périmètres réservés dans le groupe des ruines d'Angkor ;
Vu l'arrêté du Gouverneur général en date du 9 mars 1900 sur la conservation des monuments et objets ayant un intérêt artistique et historique ;

Vu la lettre n° 22 du 2 juin 1923 de M. le Gouverneur général de l'Indochine, déterminant les règles propres à assurer la conservation et la sécurité des monuments et objets présentant un caractère d'intérêt historique et artistique ;

Considérant que la réglementation actuellement en vigueur ne permet pas d'assurer une sécurité suffisante des monuments et objets précités ;

Vu l'entente intervenue entre Nous et M. le Résident supérieur au Cambodge ;

Vu la délibération de Notre Conseil des Ministres en date du 20 septembre 1923 et sur sa proposition,

ORDONNONS :

Article unique. — Les monuments ou objets présentant un intérêt historique ou artistique pourront être classés dans les conditions prévues par l'arrêté de M. le Gouverneur général en date du 9 mars 1900.

L'inventaire des monuments ou objets à classer sera dressé par M. le Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient après entente avec Notre Conseil des Ministres.

M. le Gouverneur général prononcera le classement de ces monuments et objets qui auront été estimés devoir être spécialement protégés. Nous déléguons à M le Gouverneur général le droit d'assurer cette protection par toutes les règles qu'il croira bon d'édicter, à charge au Noble Gouvernement français de régler toutes les dépenses d'entretien, de garde, de réparation ou de reconstruction des monuments et objets classés.

Sont réservés et ne pourront faire l'objet d'un classement par M. le Gouverneur général les monuments suivants :

Le Palais Royal, la Pagode d'Argent, la Pagode du Phnôm (avec les monuments et objets mobiliers qu'ils renferment), les pyramides où sont enfermés les restes mortels des Rois et ceux de leurs familles, situées dans la Pagode d'Argent, dans la Pagode du Phnôm à Phnôm-Penh et dans le Phnôm-Préa-Réachéatrap à Oudong (ancienne Capitale).

Fait en Notre royal Palais à Phnôm-Penh, le 11 octobre 1923.

SISOWATH.

24 janvier 1924.

Arrêté prorogeant d'un an le terme de séjour de M. Victor GOLOUBEW, membre temporaire de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, pour compter du 9 décembre 1923. (*J. O.*, 26 janvier 1924, p. 126.)

21 février 1924.

Arrêté autorisant M. Paul DEMIÉVILLE, membre temporaire de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, classé à la 2e catégorie A, à rentrer en France à ses frais par la voie du Japon et de l'Amérique, à l'expiration de sa mission en Indochine. (*J. O.*, 27 février 1924, p. 410.)

2 mars 1924.

Arrêté nommant M. Charles Robequain, agrégé d'histoire, membre temporaire de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. (*J. O.*, 5 mars 1924, p. 473.)

26 mars 1924.

Règlement du Musée Albert Sarraut.

I. *Acquisitions.*

Article premier. — Tous les objets trouvés au Cambodge, et dont la conservation sera reconnue utile au point de vue de l'histoire, de l'archéologie ou de l'art, pourront être transportés au Musée Albert Sarraut. Ce transport sera effectué par les soins de l'Administration locale, suivant les instructions du Conservateur du Musée données après entente avec le Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.

Art. 2. — Le Conservateur a le pouvoir d'acquérir directement et au prix qu'il juge convenable, tous les objets susceptibles de figurer dans les collections du Musée. Il en effectue le paiement sur les fonds d'avance mis à sa disposition par l'arrêté du Résident supérieur n° 1564 du 3 décembre 1921. Après épuisement de ces fonds, aucune acquisition nouvelle ne pourra être faite sur l'exercice en cours qu'après que de nouveaux crédits auront été alloués par virement, subvention du Budget local ou contribution consentie par l'Ecole Française d'Extrême-Orient.

Art. 3. — Dès son entrée au Musée, tout objet sera porté à l'inventaire et revêtu de son numéro de prise en charge et de sa cote de classement par les soins du Conservateur. Celui-ci rédigera en même temps une fiche portant les indications suivantes :

1° numéro d'inventaire,
2° cote,
3° origine,
4° prix d'achat (s'il y a lieu),
5° matière,
6° poids et dimensions,
7° description,
8° observations archéologiques.

Art. 4. — Le Conservateur établira chaque mois une copie de l'inventaire des pièces acquises au cours du mois précédent et l'adressera au Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.

II. *Classement et catalogue.*

Art. 5. — Les pièces seront classées sous les lettres de série suivantes :

A : Préhistoire,
B : Ronde-bosse et bas-relief pierre,
C : Sculpture architecturale, socles, etc.
D : Pierres inscrites,
E : Bronze, cuivre, fer, etc. (tous objets),
F : Or, argent, ivoire, matières précieuses (tous objets),
G : Monnaies et médailles,
H : Céramique,
J : Bois (tous objets),
K : Trouvailles et collections,
L : Copies et moulages,
M : Dessins et peinture,
N : Etoffes,
O : Armes et outils,
P : Instruments de musique,
Q : Véhicules et harnachements,
R : Modèles réduits,
S : Objets divers (toutes natures et matières) non classées aux lettres précédentes.

Art. 6. — Les objets exposés porteront leurs lettre et numéro de classement et seront accompagnés d'étiquettes explicatives rédigées en français et cambodgien. Tous les détails de montage, de présentation, de groupement et de désignation seront réglés par le Conservateur, après entente avec le Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient ou le Chef du Service archéologique de l'Ecole.

Art. 7. — En cas d'accident, détérioration, disparition d'un objet, le Directeur en rendra compte au Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.

Art. 8. — Le Catalogue général du Musée sera établi dès que possible par le Conservateur dans une forme arrêtée de concert avec le Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient et imprimé sur les crédits disponibles du Musée ou par une subvention spéciale du Budget local. Après la publication de ce catalogue, le Conservateur en adressera tous les six mois au Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient un exemplaire mis à jour à l'aide d'addenda et d'errata manuscrits. Les dates d'éditions successives du catalogue seront arrêtées selon les besoins, après entente avec le Résident supérieur au Cambodge et le Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Enfin, un exemplaire du catalogue tenu à jour sera mis à la disposition des chercheurs fréquentant le Musée.

III. *Divers.*

Art. 9. — Le Musée Albert Sarraut sera ouvert tous les jours, y compris les dimanches et les jours fériés de 8 h. à 11 h. 30 et de 14 h. 30 à 17 h. 30, ainsi que la bibliothèque qui y sera adjointe.

Art. 10. — Il sera fait un pointage des visiteurs spécifiant le nombre des Européens et celui des indigènes.

Art. 11. — Lors de ses passages à Phnôm-Penh, le Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient ou le Chef du Service archéologique de l'Ecole Française procédera à une inspection générale du Musée Albert Sarraut et déterminera avec le Conservateur les modifications à apporter au classement et à la présentation des collections, arrêtera le programme des mesures à prendre dans la suite, procédera à la vérification de l'inventaire et rendra compte de son inspection au Résident supérieur.

Art. 12. — De son côté, le Conservateur rédigera en fin d'année un rapport général sur sa gestion, les faits nouveaux enregistrés au Musée, le développement de l'établissement, le nombre des visiteurs, le programme des travaux à envisager l'année suivante. Ce rapport sera adressé d'une part au Résident supérieur, d'autre part au Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.

Art. 13. — Le Conservateur se tiendra à la disposition des savants et des artistes désireux d'avoir recours à lui ainsi qu'à celle du Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient pour tous travaux ou recherches que celui-ci pourrait avoir à lui confier (enquêtes, moulages, photographies, etc.) tant au Musée que dans l'intérieur du Cambodge.

Le Conservateur a seul qualité pour exécuter des moulages des objets de collection à l'aide de l'équipe de spécialistes dont il dispose et à la condition que l'opération ne puisse compromettre l'aspect et l'intégrité de l'objet.

Vu et approuvé :

Phnôm-Penh, le 26 mars 1924.

Le Résident supérieur p. i.,

L'Helgoualc'h.

3 avril 1924.

Arrêté autorisant l'Ecole Française d'Extrême-Orient à contribuer pour une somme de cinquante mille francs aux fouilles de la Mission archéologique française en Afghanistan.

11 avril 1924.

Arrêté du Résident supérieur au Cambodge rendant exécutoire l'ordonnance royale n° 22 du 8 avril 1924, autorisant l'Ecole supérieure de Pâli du Cambodge à faire paraître une série d'ouvrages destinés à développer la connaissance des écritures bouddhiques, des langues sanscrite et pâlie et des traditions du Royaume. (*Bulletin administratif du Cambodge*, 1924, p. 313.)

11 juin 1924.

Arrêté ajoutant M. L. Aurousseau, Professeur de chinois, Secrétaire-bibliothécaire de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, à la liste des membres du Comité chargé de procéder à la codification des lois civiles annamites. (*J. O.*, 14 juin 1924, p. 1173.)

12 septembre 1924.

Rapport au Conseil de Gouvernement de l'Indochine sur la situation de l'Ecole Française d'Extrême-Orient pendant l'année 1923-1924. (*Rapports au Conseil de Gouvernement*, session ordinaire de 1924, 2e partie, p. 113.)

18 septembre 1924.

Arrêté nommant M. le Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient membre du Conseil consultatif de l'Instruction publique. (*J. O.*, 1er octobre 1924, p. 1867.)

9 octobre 1924.

Arrêté acceptant la démission de son emploi offerte par M. Henri Maspero, professeur de chinois à l'Ecole Française d'Extrême-Orient, pour compter du 27 novembre 1920. (*J. O.*, 11 octobre 1924, p. 1951.)

11 novembre 1924.

Décision nommant M. Blondel, Ingénieur des Travaux publics à Tourane, Conservateur-adjoint du Musée de l'Indochine, section des antiquités chames, en remplacement de M. Lacorre, appelé à une autre destination.

26 novembre 1924.

Arrêté prorogeant d'un an le terme de séjour de M. Victor Goloubew, membre temporaire de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, pour compter du 9 décembre 1924. (*J. O.*, 29 novembre 1924, p. 2285.)

31 décembre 1924.

Arrêté portant la solde de présence de M. Charles Batteur, membre permanent de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, Inspecteur du Service archéologique, de 12.000 à 14.000 francs, pour compter du 1er janvier 1925. (*J. O.*, 31 décembre 1924, p. 2610.)

INDEX ANALYTIQUE

N. B. — Les noms des auteurs d'articles originaux sont en PETITES CAPITALES, et les titres de leurs articles en *italique*. Les noms des auteurs d'ouvrages ou d'articles dont il a été rendu compte sont en *italique*, et les titres de leurs ouvrages en caractères romains du corps. L'abréviation CR. = compte rendu.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Gravures dans le texte.

Planches hors-texte.

TABLE DES MATIÈRES

N° 1-2.

N° 3-4.

CHRONIQUE.

ERRATA ET ADDENDA

P. 3. n. 1, l. 10, *au lieu de* actuellement capitale du Ho-nan, *lire* qui porta ce nom jusqu'à la fin des Ts'ing.

Ib., l. 11, *lire* sous les Ts'ing.

P. 5. l. 24. *au lieu de* ngan ([1]), *lire* ngan ([4]).

P. 6, n. 1 : Dans un récent article sur l'introduction du bouddhisme en Chine (梁任公近著第一輯中卷, Commercial Press, 1925, p. 12), M. Leang K'i-tch'ao tente d'établir que le *Kieou lou* cité par Seng-yeou n'était autre que le *King louen tou lou* 經論都錄 compilé par Tche Min-tou 支敏度 sous le règne de Tch'ong ti des Tsin orientaux (326-342). Malgré les arguments dont l'appuie son auteur, cette hypothèse est loin de résoudre le problème du *Kieou lou*.

P. 7, l. 7, *lire* tout.

P. 10, n. 2, l. 5, *lire* TKS, B, 乙, VIII, 1.

P. 12, l. 20, *au lieu de* 7 k., *lire* 5 k.

Ib., n. 1, *au lieu de* p. 00, *lire* p. 19, l. 16.

P. 17, n. 2, dern. l., *au lieu de* (14[b] 11), *lire* (44[b] 11).

P. 19, n. 1, 2 dern. l., *au lieu de* vêtue de noir, *lire* aux robes sombres, *et au lieu de* k. 45, *lire* k. 145.

P. 20, l. 14, *au lieu de* Fa tsang, *lire* Ta tsang.

P. 34, l. 29, *lire* avadāna.

Ib., n. 2, *au lieu de* ch. V, *lire* ch. VI.

P. 36, l. 5, *lire* tels.

P. 38, n. 5, *lire* Kuverena.

P. 39, n. 4, l. 3, *au lieu de* avec Indra, *lire* d'Indra.

P. 42, l. 4, *lire* situés.

P. 44, l. 8, *lire* Kālidāsa.

P. 48, l. 7, *au lieu de* IV[e], *lire* V[e] siècle.

P. 48, n. 1, l. 5, *au lieu de* precha, *lire* prccha.

P. 54, n. 1, *lire* TT. XIX, 11, 14[a].

P. 59, n., l. 39, *au lieu de* 宋, *lire* 宗.

P. 61, n., l. 34, *au lieu de* LXIV, *lire* LIV.

P. 63, n. 2, l. 2, *lire* Çraddhotpāda.

P. 67, n. 4, *lire* connues.

P. 73, n. 2, *au lieu de* Appendice V, *lire* Appendice IV.

P. 75, n. 2, *lire* yeou-p'o-sō.

P. 80, n. 1, l. 3, *au lieu de* 沙, *lire* 涉.

P. 84, n. 3, l. 2, *supprimer* Cf. infra App. IV.

P. 87, n. 2, l. 1, *ajouter* Cf. Vinaya pāli, vol. 1, p. 40-41.

P. 104, n. 7, *au lieu de* 黠, *lire* 點.

P. 107, n. 1, l. 9, *au lieu de* Tsin, *lire* Ts'in.

P. 107, n. 2, l. 20-22 : Cet épisode n'est pas une addition chinoise comme le croyait Chavannes ; il figure dans plusieurs biographies sanskrites du Buddha. Références dans Kern, *Manual of Indian Buddhism*, p. 17, n. 2.

P. 116, n. 4, l. 9, *lire* est celui.

P. 118, n. 4, l. 2, *au lieu de* italiques, *lire* italique.

Ib., n. 6, l. 2, *au lieu de* périodique, *lire* périodiques.

P. 129-130, n. : Entre les deux paragraphes de l'article LXIII, il semble y avoir une contradiction qui disparaît si l'on applique le premier au temps relatif (samaya), le second au temps absolu (kāla) : dans le domaine du composé, où l'existence de la durée est implicitement admise, le présent est sans durée relativement au passé et au futur ; mais si l'on pose la question de l'existence même de la durée, l'incomposé, le nirvāṇa sont sans durée absolument, car ils se trouvent en dehors du temps. Cette dernière thèse est un lieu commun du bouddhisme ; quant à la première, elle ne peut s'expliquer que par référence au système des Sarvāstivādin. On sait en effet (par les passages cités de la *Vibhāṣā* et du *Koça* ; cf. aussi l'Introduction de Skandhila à l'Abhidharma des Sarvāstivādin, Nj. 1291) que cette école affirmait à la fois l'éternité ou permanence de la substance des *dharma* composés, et la momentanéité ou impermanence de leurs fonctions. Non pas que le temps lui-même soit une substance indépendante, ou dépendante seulement d'un Içvara, comme dans le système Vaiçeṣika ou dans l'hérésie des Temporalistes (sur laquelle voir Inoue Enryō, *Gedō tetsugaku*, p. 328-332); il dépend des *dharma*, et ses modalités ne sont que des « espèces » (selon Dharmatāra), des « aspects » (selon Ghoṣa), des « positions » (selon Vasumitra) ou des « traitements » (selon Buddhadeva) de la substance des *dharma*. En d'autres termes, d'après l'interprétation de Vasumitra qui était seule approuvée par les Sarvāstivādin orthodoxes de la branche Vaibhāṣika, *tout dharma*, éternel en substance, est futur dans la « position » où il n'a pas accompli sa fonction, présent au moment, où il l'accomplit, et passé lorsqu'il l'a accomplie. Le présent n'est donc qu'un moment infinitésimal entre les durées passée et future, où une existence impermanente dans la substance permanente des existences. Cette doctrine appartenait en propre et exclusivement aux Sarvāstivādin, ainsi qu'en témoigne leur nom; elle était dénoncée comme une hérésie éternaliste par les Sautrāntika, qui soutenaient que la substance d'un *dharma* n'existe que dans le moment présent où il accomplit sa fonction, substance, fonction et temps étant identiques. On comprend dès lors qu'il n'y soit pas fait allusion dans le texte pāli de notre passage du *Milindapañha*, où la première réponse est formulée comme une simple définition du mot durée : c'est que les rédacteurs de ce texte ne reconnaissaient pour existante, dans le domaine du composé, que la durée causative, comme il ressort de la seconde réponse : ils niaient par conséquent l'existence du futur et de l'élément du passé ayant déjà produit son effet; or telle est exactement l'opinion attribuée aux Vibbhajavādin dans le *Kathāvatthu*. De même au § CVII la version chinoise admet l'existence de la douleur future, la version pālie la nie expressément (cf. p. 167, n. 2). Ces indices tendent à confirmer que l'original de la version chinoise était une recension de l'école des Sarvāstivādin, tandis que le texte pāli est adapté au système des Theravādin singhalais. Cf. p. 71, 167, n. 1, 231.

P. 131, l. 18, *lire* C'est ce qu'on appelle *p'ei* [*sparça*] ; le *p'ei*, c'est la réunion.

P. 144, n. 2 : Ce passage s'expliquerait en corrigeant 燒 « chauffer » en 撓 « gratter de l'ongle, agacer » : « C'est comme un baquet ou une marmite de cuivre :

lorsqu'on les gratte de l'ongle, ces ustensiles produisent des sons, et si l'on relève la main, une résonance prolongée entre en action. Il en est de même de l'homme : l'esprit est ébranlé, et conséquement la pensée entre en activité. Le fait de gratter, c'est l'ébranlement ; la résonance prolongée, c'est l'activité. »

P. 148, n. 2 : 坐 doit être ici un simple auxiliaire plus ou moins « vidé » de son sens propre, comme dans p. 150, n. 5.

P. 154, l. 16, *au lieu de* cx, *lire* xc.

P. 172, l. 21, et n. 5, l. 5, *au lieu de* pi-li, *lire* p'i-li.

Ib., n. 5, l. 7, *au lieu de* 甥, *lire* 荔.

P. 176, n. 3, l. 13, *au lieu de* vijñānana, *lire* buddhi.

Ib., l. 16, *au lieu de* ātman, *lire* ahaṃkāra.

P. 177, av. d. l., *au lieu de* du cœur, *lire* de l'esprit.

P. 183, l. 13, *lire* à ce sujet.

Ib., n., l. 2, *lire* il serait mort.

P. 185, n. 4, l. 4-5, *lire* Ngan-ki.

P. 194, n. 7, l. 4, *lire* sur l'autel.

P. 196, l. 11, *lire* 丹本 ou 舊丹本.

P. 198, n. 4, l. 3, *lire* Kyou-po.

P. 200, n. 1, l. 15, *lire* sur un estampage.

P. 201, l. 11, *lire* à Tjyeng-tjyou.

Ib., l. 15, *lire* Tchŏ-tsong.

Ib., l. 18, *lire* à K'ai-fong.

P. 202, n. 1, l. 2, *lire* tchouan, tsong.

Ib., n. 2, l. 4, *supprimer le point avant* Li.

P. 203, n., l. 9, *lire* impudemment.

Ib., l. 16, *supprimer* le.

P. 204, l. 8-9, *lire* Hăi-in să.

Ib., l. 11, *lire* Kouk-tchyeng să.

P. 205, l. 16, *lire* tch'ao.

Ib., n. 5, *lire* Naoyoshi.

P. 206, l. 13, *lire* plus haut (p. 197, n. 1).

Ib., dern. l., *lire* faite au Tchŏ-kiang.

P. 207, n. 1, l. 8, *au lieu de* tchai, *lire* tchou.

Ib., l. 28, *au lieu de* p. 21, n. 3, *lire* p. 209, n. 2.

P. 209, n. 5, l. 1, *au lieu de* 萬 ou 菫, *lire* 董.

Ib., l. 8, *lire* du Sud.

P. 210, l. 3 ab inf., *au lieu de* 徑, *lire* 鋞.

Ib., n. 2, l. 2, *au lieu de* p. 20-21, *lire* p. 208.

Ib., n. 3, l. 2, *au lieu de* transcription, *lire* l'inscription.

Ib., n. 4, *au lieu de* 95^{a}, *lire* 95^{b}.

P. 212, l. 6, *lire* Tcheng-yuan siu lou 貞元續錄.

P. 213, l. 6, *lire* Minh-xưởng.

Ib., n. 3, l. 7-8, *lire* Ngô-thi-Xĩ.

P. 215, l. 3, ab. inf., *lire* Thiên-trường-phủ.

P. 216, n. 3, *lire* hiến chương.

Ib., n. 4, *lire* Đôn, tiều.

P. 217, n. 2, l. 2, *lire* Lịch triều.
P. 218, l. 29-30, *lire* parivarta, [intitulé] Vat".
P. 219, n. 4, *au lieu de* Ce même, *lire* De même.
P. 220, l. 7, *au lieu de* vaipulvā, *lire* vaipulya.
Ib., l. 15, 21, *lire* asaṃjña.
Ib., l. 22, *au lieu de* 長, *lire* 張.
Ib., l. 27-28, *lire* sensiblement analogue.
P. 221, n. 3, l. 2, *au lieu de* skandh, *lire* skandho.
P. 223, l. 3, *lire* Tseu tche.
P. 225, n. 1, l. 6 et 9, *supprimer* kumbhāṇḍa ; l. 7, dern. car., *lire* 胝.
P. 226, l. 11 ab inf., *au lieu de* nādavṛddhi, *lire* nādarddhi.
P. 230, l. 11, *lire* " prīi ".
Ib., l. 21, *au lieu de* 坡, *lire* 披.
P. 233, l. 3, *supprimer* par le Karma, par les œuvres.
Ib., l. 4, *au lieu de* sur cette théorie, *lire* sur la doctrine de la pensée unique.
P. 234 : *les l. 1-12 sont à reporter en note au bas de la page.*
P. 235, l. 1, *au lieu de* troisième, *lire* première classe.
Ib., l. 26 *lire* saṃyak.
Ib., l. 3 ad inf., *lire* une orientation.
P. 236, l. 3, *lire* samanuṣmariṣṭhanti.
Ib., l. 6, *supprimer* . . . 一念.
P. 238, n., l. 1, 5, 11, *au lieu de* sou, *lire* chou.
P. 240, l. 21, *au lieu de* [Dans, *lire* Dans.
Ib., n. 2, *au lieu de* son, *lire* chou.
P. 243, l. 26, *lire* 隆寬律師.
P. 244, n. 3, l. 1, *lire* shômon.
P. 245, l. 8, *lire* « voies facile.
P. 248, col. 2, l. 2, *lire* 綮.
Ib., col. 5, l. 26, *lire* 薜荔.
P. 251, col. 2, *lire* P'i-li 薜荔.
P. 252, col. 2, *lire* Tsing 精, 115, n. 1.
P. 253, col. 1, *lire* Yeou-siun 由旬
P. 369, n., dern. l., *au lieu de* 800 mètres, *lire* 200 mètres.
P. 373, l. 2, *au lieu de* Moi ou Người Rùng, *lire* Mại ou Người Rừng.
P. 374, l. antépén., et passim, *au lieu de* Pày-Chô et de Phu-Yô, *lire* Pây-Chô et de P'u-Yô.
P. 376, l. 4 et passim, *au lieu de* Pay-Chô, *lire* Pày-Chô.
Ib., l. 24 et passim, *au lieu de* Muc Chi, *lire* Múc Chi.
P. 385, l. 13, *au lieu de* démolir est d'édifier, *lire* démolir et d'édifier.
P. 386, l. 3 et passim, *au lieu de* Khas Khmous, *lire* Khas Khums.
P. 387, dern. l., *au lieu de* l'Ap'olakhay ?, lire l'Ap'olakhay.
P. 391, l. 31, et passim, *au lieu de* cauries, *lire* cauris.
P. 392, l. 7, *au lieu de* d'ailleu s, *lire* d'ailleurs.
P. 395, l. 1, *au lieu de* pour but se s'assurer, *lire* pour but de s'assurer.
P. 398, l. 22, *au lieu de* cai-tong, *lire* cai-tông.
Ib., l. 30, *au lieu de* a région, *lire* la région.

Ib., l. 34, et passim, *au lieu de* paillotte, *lire* paillote.

Ib., l. 41, *au lieu de* l'objurgant, *lire* l'objurguant.

P. 400, l. 10, *au lieu de* La jeune homme, *lire* Le jeune homme.

P. 403, l. 3, *au lieu de* Song-Yo, *lire* Song-Yô.

P. 405, l. 37, et passim, *au lieu de* nouveaux-nés, *lire* nouveau-nés.

P. 406, l. 21, *au lieu de* en fut, *lire* en fût.

P. 407, l. 32, *au lieu de* a réussi a, *lire* a réussi à.

P. 416, n. 1, l. 2, *au lieu de* des dernière maisons, *lire* des dernières maisons.

P. 421, l. 5, *au lieu de* tarissez-là, *lire* tarissez-la.

P. 427, l. 28, *au lieu de* demandai-je alors autres, *lire* demandai-je alors aux autres.

P. 445, n. 1, l. 1, *au lieu de* D'après le sorcier, le Né, *lire* D'après le sorcier, le Né.

Ib., l. 39, *au lieu de* ses deux brus, femme, *lire* ses deux brus, femmes.

Pl. VII, 1, *au lieu de* RENRANT, *lire* RENTRANT.

Ib., 2, *au lieu de* FEMMES, *lire* FEMME.

P. 453, lire 22, *au lieu de* leurs pays, *lire* leur pays.

P. 454, l. 10, *au lieu de* à ceinture, *lire* à la ceinture.

Ib., l. 11, *au lieu de* l'aîne, *lire* l'aine.

P. 458, l. 2, *au lieu de* d'acool, *lire* d'alcool.

P. 459, l. 20, *au lieu de* sa familles, *lire* sa famille.

P. 663, l. 27, *au lieu de* ausi, *lire* aussi.

P. 464, l. 28, *au lieu de* maïs, *lire* maïs.

P. 466, l. 29, *au lieu de* il en fait trois parts, *lire* il en est fait trois parts.

P. 469, l. 22-23, *au lieu de* enrtetenir, *lire* entretenir.

P. 471, n. 1, l. 3, *au lieu de* croisante, *lire* croissante.

P. 472, l. 10, *au lieu de* la débarrasser, *lire* le débarrasser.

P. 476, l. 2, *au lieu de* de feuilles, *lire* feuilles.

P. 478, l. 9, *au lieu de* malveillane, *lire* malveillance.

P. 485, l. 17, *au lieu de* quatres, *lire* quatre.

P. 487, l. 4, *au lieu de* reme'tre, *lire* remettre

Ib., l. 21, *au lieu de* portant, *lire* portent.

P. 502, n. 1, *au lieu de* Etudeg, *lire* Etudes.

P. 615, l. 4, *au lieu de* 11 décembre 1923, *lire* 31 décembre 1913.



Le gérant : L. AUROUSSEAU.

